Metaphysik.

Ein

System des konkreten Monismus

von

Dr. Georg Schenach,

Professor der Philosophie an der k. k. Universität in Innsbruck.

Innsbruck.

Verlag der Wagner'schen Buchhandlung.

1856.

Druck der Wagner'schen Buchdruckerei.

Vorwort.

Die Absicht des Verfassers bei der Herausgabe dieser Metaphysik war, nachzuweisen, daß die Idee des persönlichen Gottes und der Weltschöpfung in der menschlichen Vernunft begründet sei, und die aus diesen Ideen für das Wesen der Welt sich ergebenden Konsequenzen zu ziehen.

Ihn schreckte bei seiner Arbeit nicht das geringe Interesse, welches die dem Empirischen und Positiven zugeneigte Gegenwart philosophischen Bestrebungen schenkt. Zwar möchte es nicht an der Zeit scheinen mit einem neuen Versuche der spekulativen Vernunft vor das denkende Publikum zu treten, nachdem dasselbe so viele philosophische Systeme nacheinander wieder fallen ließ. Aber die Theilnahmlosigkeit für Philosophie kann nur vorübergehend sein; von Dauer wäre sie nur, wenn das Bedürfniß nach Erkenntniß selbst abhanden gekommen wäre, und der Geist je aufhören könnte, nach den letzten Gründen der Erscheinungen zu fragen, die seinem forschenden Auge sich darbieten.

Man glaubt allerdings in der Gegenwart das Bedürfniß nach Erkenntniß einzig und allein durch naturwissenschaftliche und historische Studien befriedigen zu können, aber Natur und Geschichte sind weder die *einzigen* noch die *tiefsten* Quellen des Wissens, der Menschengeist und sein angeborner Inhalt ist eben so berechtigt, und nur er vermag über die Erfahrung

und die historisch gegebene Thatsache hinausgehend die letzten Gründe beider zu erkennen. Mag er also auch durch die theilweise erfolglosen Anstrengungen ermüdet einige Zeit sich nach Ruhe sehnen, — der Trieb, das Gegebene aus seinen tiefsten, der Empirie unzugänglichen Principien zu erklären, wird ihn nie lange ruhen lassen, sondern mit frisch belebter, an Erfahrungen reicherer Kraft zu neuer Thätigkeit spornen.

War in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts Pantheismus das Losungswort, so zeichnet sich die Gegenwart durch ihr materialistisches Streben aus, — selbst der theoretische Materialismus, der den Geist im Läugnen des Geistes findet, hat sich in der neuesten Zeit breit gemacht und gerühmt, einzig und allein im Besitze der strengen exakten Wissenschaft zu sein. Soll man diesen Richtungen, deren Verdienste um die Wissenschaft nicht geläugnet werden sollen, das ganze Feld des Wissens räumen und zugestehen, daß sie im alleinigen und ausschließlichen Besitz der Wahrheit und Wissenschaft seien? Oder soll man ihnen nicht gerade auf dem Boden des Wissens und mit den Waffen des Denkens gegenübertreten, und gegen sie die höhern und edlern Erkenntnisse, die unveräußerliches Eigenthum des Geistes sind, vertheidigen oder zurückerobern? Der Verfasser ist entschieden der Meinung, daß, wenn im Pantheismus und im Materialismus der Geist darnach ringt, in jenem sein höchstes Princip, und in diesem sich selbst zu vernichten, er in den Vertretern besserer und gründlicherer Einsicht nur desto entschlossener hervortreten soll, um seine Existenz, seine nimmermüde Kraft, seinen reichen Inhalt und göttlichen Ursprung im frischen Kampfe zu bewähren. Zu den Behauptungen und Ansichten der Gegner stillschweigen und keine richtigere Forschung entgegenstellen, hieße ihre wissenschaftliche Herrschaft anerkennen, hieße zugeben, daß unser Denken

und Wissen zu keinen andern Resultaten führe, somit auch keinen andern Inhalt habe.

Indem aber der Verfasser an der Idee des persönlichen Gottes und der Weltschöpfung festhielt, mußte ihm seine Ansicht zu einem System des konkreten Monismus werden, in welchem Gott und Welt zwar nicht einerlei, aber (der Bestimmung nach) in Harmonie und Einheit sind, weil Gott seine Idee von der Welt in ihr realisirt und jedenfalls als der allein Geltende und wahrhaft Unendliche sich zeigt, gegen den alles Widerstreben sich als ohnmächtig erweis't.

Dabei hielt er es für angemessen, die Ansichten Anderer, theils anerkennend, theils berichtigend, anzuführen und den Zusammenhang seiner eigenen Ansichten mit dem Leben und der Wirklichkeit darzustellen. Er hoffte dadurch das Interesse zu erhöhen und das Abstrakte, das in jeder Metaphysik nothwendig wegen ihres Inhaltes liegen muß, durch das Konkrete der Geschichte und der Wirklichkeit zu beleben.

Vielen wird es scheinen, daß der Verfasser sich zu enge an die positive Religion anschloß. So wenig er nun einerseits mit seiner christlichen Ueberzeugung geheim thun und andererseits seine Ansicht verläugnen will, daß eine Philosophie, die gegen die Wirklichkeit und somit gegen das auf der Grundlage des Faktums gebaute Christenthum verstößt, in sich selbst die Keime eines fehlerhaften Denkens und der eigenen Auflösung tragen müsse, so ist er doch weit entfernt, die Begründung einer Metaphysik irgend wo anders, als in ihr selbst zu suchen, und weis't daher jede Darstellung als unphilosophisch ab, die ihre Beweise nicht unmittelbar aus dem vernünftigen Denken holt. Stimmen die Resultate der Metaphysik mit den Lehren der positiven Religion überein, so sind jene nicht das Ergebniß dieser, sondern nur ein Beweis der Uebereinstimmung

der Vernunft mit der Offenbarung nach dem bekannten scholastischen Satze: Vera philosophia est vera theologia und vera theologia est vera philosophia.

Was die Darstellung betrifft, so wollte der Verfasser lieber auf den prunkenden Schein einer eleganten Schreibart verzichten, als sich der Gefahr der Unverständlichkeit aussetzen, er wollte lieber in den etwaigen Vorwurf einiger Breite, als den der Dunkelheit verfallen, und ist zufrieden, wenn er, wie er hofft, den stylistischen Vorzug der Deutlichkeit errang. Dabei wird es begreiflich sein, daß nicht alle Schwierigkeiten des Verständnisses gehoben werden konnten, da sie in der Tiefe der Sache selbst liegen; sie dürften aber von dem überwunden sein, den es nicht verdroß, das Verständniß der Grundbegriffe „Wesen", „Substanz" und „Thätigkeit" sich anzueignen.

Möge das Buch eine geneigte Aufnahme und eine billige Beurtheilung finden!

Innsbruck im April 1856.

G. Schenach.

Inhaltsanzeige.

Seite

Einleitung in die Metaphysik.

Erster Theil.

Lehre vom innern Wesen Gottes.

I. Entwicklung desselben.

II. Von den Beweisen für das Sein Gottes.

Zweiter Theil.

Lehre von der Wirksamkeit Gottes auf die Welt.

I. Indirekter Beweis der Schöpfungstheorie.

Dritter Theil.

Lehre vom Wesen der Welt.

Einleitung in die Metaphysik.

§ 1.

Begriff der Metaphysik.

Unserm unmittelbaren Bewußtsein bietet sich eine bunte Mannigfaltigkeit von Objekten dar. Nothwendig wirft sich da dem nachdenkenden Geiste die Frage auf: Was ist das Alles? woher und wozu ist es? Oder mit andern Worten: Was ist das Wesen, was ist der letzte Grund, was ist der letzte Zweck von Allem?

Natürlich können wir das Wesen des Alls nicht begreifen, wenn wir nicht das Wesen des letzten Grundes und Zweckes selbst kennen; nur aus der Kenntniß dieses werden wir einsehen, was das All sei, und wie es aus ihm hervorgehen konnte.

Die Lösung dieser Fragen ist nun die Aufgabe jener Wissenschaft, welche man Metaphysik heißt. Sie sucht Aufschluß zu geben über das Princip, den Grund aller Dinge, und sucht aus demselben ihr Wesen und ihren Zweck zu erkennen.

Aber dieser Aufschluß soll ein begriffener, ein erkannter sein. Wir wollen in der Metaphysik das Wesen der Objekte, ihren Zusammenhang mit den letzten Gründen, ihr Hervorgehen aus ihnen einsehen, wir wollen nicht bloß Wahrheit, sondern auch Erkenntniß der Wahrheit.

Heißt einen Gegenstand begreifen so viel, als ihn im strengen Sinne des Wortes wissen, so ist Metaphysik die Wissenschaft vom letzten Grunde und Zwecke und vom Wesen des All.

Erläuterungen.

1. Der etymologischen Bedeutung nach heißt Metaphysik nach Einigen Wissenschaft des Uebersinnlichen, des Uebernatürlichen. Wahrscheinlicher ist aber, daß μετα im Worte Metaphysik nicht die ungewöhnliche Bedeutung des „über", sondern die gewöhnliche des „nach" habe, und Metaphysik hieße demnach: „nach dem Natürlichen" oder die Wissenschaft, welche nach der Wissenschaft vom Natürlichen kommt. Diese Bedeutung soll nämlich so entstanden sein. Jene Fragen, welche in unserer heutigen Metaphysik behandelt werden, die Fragen über die tiefsten Gründe und Principien der Dinge, werden von Aristoteles in einer Schrift beantwortet, der er den Namen: „erste Philosophie, ἡ πρώτη φιλοσοφία" gab. Diese Schrift sei nun von Tyrannio, dem Sammler der aristotelischen Schriften, an jene Schrift desselben angereiht worden, welche über die Natur handelt, weil er glaubte, daß die „erste Philosophie", da sie nicht die Erscheinungen der Natur, sondern ihre Gründe bespreche, nicht zu den Büchern von der Natur gehöre, sondern eine eigene, mit diesen zwar verwandte, aber nach ihnen zu setzende Schrift sei. Daher habe man die „erste Philosophie" auch das Buch nach den physischen Büchern, μετὰ τὰ φυσικά oder Metaphysik geheißen, und vom Buche sei endlich der Name auf die Wissenschaft selbst übertragen worden, welche in ihm behandelt wurde.

2. Im Mittelalter gebrauchte man den Namen Metaphysik nicht, sie hieß spekulative oder theoretische Philosophie. Wolff theilte die theoretische Philosophie in Logik und Metaphysik ein, und erörterte in dieser beiläufig jene Fragen, welche noch jetzt ihren Inhalt bilden. Die Kritik Kant's ist nun vorzüglich gegen die Wolffische Metaphysik gerichtet; weil er diese aufgelöset, und die Unmöglichkeit der Metaphysik überhaupt gezeigt zu haben glaubte, kam sie in Mißkredit. Hegel versteht unter Metaphysik gleichfalls die Philosophie Wolff's, er ist daher auf Metaphysik übel zu sprechen, sie ist ihm nur Verstandesphilosophie. Statt ihrer substituirt er die Logik, unter der er aber nicht die aristotelische oder formelle versteht, welche gewöhnlich in den Schulen gelehrt wird, sondern eine systematische Entwicklung der wesentlichen Begriffe, und da nach ihm unser Denken und das objektive Sein in dem Maße Eins ist, daß derjenige, welcher den wahren Begriff

der Sache hat, das objektive Wesen der Sache selbst hat, so daß also Begriff und das Wesen der Sache zusammenfallen, so lehrt die Logik nicht bloß, wie die Begriffe sich entwickeln, sondern auch wie die Dinge entstehen, und ist auf diese Weise unter der Voraussetzung, daß Begriff und objektives Wesen der Dinge dasselbe sei, nichts anders als die Metaphysik selbst. Cf. Erdmann Grundriß der Logik und Metaphysik Einleitung § 3 seq. Wird jene Voraussetzung nicht angenommen, so wäre die Hegelische Logik freilich nur eine Ontologie, eben eine systematische Entwicklung der wesentlichen Begriffe, und unterschiede sich von der Metaphysik, daß jene es mit Begriffen, diese es mit der Wirklichkeit zu thun hat. Cf. § 46, 3.

3. Es ist nun noch das Verhältniß der Metaphysik zur Geschichte und dem auf sie gebauten Christenthume anzugeben. Philosophie und Geschichte unterscheiden sich nicht durch den Inhalt, als wenn die letzten Resultate beider sich widersprechen müßten, auch nicht dadurch, daß jene Gründe angibt, diese nicht, vielmehr stützen sich beide auf Gründe, und haben nur, wenn sie begründet sind, Geltung und Werth.

Der Unterschied liegt vielmehr in der Art der Begründung, welche bei der Geschichte in Thatsachen und Bezeugungen derselben, bei der Philosophie aber in Gründen besteht, welche aus dem Inhalt der Sache selbst — e visceribus causae genommen sind. Jede ist daher begründet, und darum hoch zu achten. Es waren besonders die letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts und wohl auch die ersten des jetzigen, welche bei ihrer vorherrschend idealistischen Tendenz die historischen Studien gering schätzten, und den auf Geschichte gegründeten Behauptungen keinen Glauben beimessen wollten. Unsere Zeit, sagt Johannes von Müller von jener Zeit, erkrankt an Mangel historischen Sinnes. — Von dieser Skepsis am Historischen hat sich nun freilich die Gegenwart losgemacht; sie fühlt das Bedürfniß nach Geschichte und nach Offenbarung, die uns in ihr geworden, sie sieht ein, daß auch im Historischen Gewißheit sei, und ergreift die historische Wahrheit mit Liebe und Ueberzeugung. Dagegen macht sich jetzt das entgegengesetzte Extrem bemerkbar; die Gegenwart, überdrüssig der vielen mißlungenen Versuche, hat das Vertrauen auf Philosophie selbst verloren. Man hat von der Philosophie zu viel erwartet, und sich in diesen Erwartungen getäuscht; so hat man nun das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, und sich fast

ausschließlich nur historischen und empirischen Forschungen hingegeben. Aber dabei geht die höhere Auffassung des Lebens, der Schwung einer idealern Weltansicht verloren. Hinneigung zu einem bloßen frommen Gefühlsleben einerseits, theoretischer und praktischer Materialismus andererseits sind die Folgen davon.

Das nämliche gilt vom Verhältnisse der Philosophie zum Christenthume. Dieses beruht auf dem Grunde verläßlich bezeugter Thatsachen, und seine Annahme ist daher nicht unvernünftig; ja seine Gründe sind wie die von Allem, was auf sichern Thatsachen beruht, fester, eindringlicher und überzeugender als die häufig subtilen, abstrakten und daher matten und blassen Gründe des Raisonnements, denen „des Gedankens Blässe angekränkelt". Darum gilt noch immer der Satz der Scholastik: Vera philosophia est vera theologia, und vera theologia est vera philosophia.

Eben so wenig verbietet das Christenthum die Philosophie. Seine größten Männer, wie ein hl. Augustin, ein hl. Anselm,*) ein hl. Thomas von Aquino, rangen nach philosophischer Erkenntniß und empfahlen dieses Streben, und die Kirche selbst erkannte ihre Bemühungen an. Aber das Christenthum, als die übernatürliche That Gottes, durch welche die menschliche Natur erneut und verklärt wird, enthält Lehren, die nicht Inhalt der menschlichen Vernunft, daher wenn auch nicht gegen sie, doch über sie erhaben sind. Diese Mysterien zu erkennen, ist der Mensch nicht fähig, er muß erst dazu vorbereitet, es müssen erst die Bedingungen zu ihrer Erkenntniß gegeben werden, und erst wenn dieß geschehen ist, ist eine völlige Einsicht in sie möglich.

---

*) „Sicut rectus ordo exigit," sagt daher der hl. Anselm, „ut profunda fidei christianae credamus, prius quam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere." Cur Deus homo? cap. 2. „Volo me perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam, esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit." Ibidem cap. 25. „Amare autem eam" (summam essentiam) „nequit, nisi eam reminisci et eam studuerit intelligere." Monol. lib. I. c. 68. Ueber das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum, cf. Möhler's kleinere Schriften, herausgegeben von Döllinger, im Aufsatze: Anselm und seine Zeit I. Band S. 131 et seq.

Darum mahnt das Christenthum Maß zu halten im Wissen (Rom. 12, 3.), nicht mehr wissen zu wollen, als nach den irdischen Bedingungen des menschlichen Daseins möglich ist, und darum ist der Fehler unserer Zeit nicht der Trieb nach Wissen überhaupt, sondern jene Hast und Unruhe, das schon jetzt haben zu wollen, was wir erst in einem umgestalteten und verklärten Dasein haben sollen.

Denn wie überhaupt das Wissen die Naturanlage zur Bedingung und Basis hat, und sich aus ihr wie die Blüthe aus der Wurzel erhebt, so setzt auch das Erkennen der nicht in der menschlichen Vernunft enthaltenen Mysterien eine höhere Natur und ein verklärteres Sein voraus, auf daß es sich bilden und gestalten könne. Jetzt ist die Zeit für die Umgestaltung und Erhebung unserer Natur, und darum ist das Praktische die Hauptaufgabe des irdischen Lebens, dann erst tritt die Verklärung des Wissens, die erschöpfende Einsicht ein; — sie ist dem Jenseits vorbehalten.

§ 2.

Möglichkeit der Metaphysik.

Ist aber auch Erkenntniß der Wahrheit möglich? Vermögen wir uns in die Tiefen der Objekte zu versenken, ihr inneres Wesen, ihre eigentliche Wahrheit zu ergründen? Vermag der endliche Geist Gott nachzuahmen, und denkend das All vor sich entstehen zu lassen? „In's Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist," sagte schon der Dichter, und Kant glaubte gezeigt zu haben, daß es nur ein Wissen um Erscheinungen, nicht aber um die Dinge an sich gebe. Die Metaphysik sei bloß das Wissen, daß es keine gebe.

Ist also Metaphysik möglich?

Die erschöpfende Antwort auf diese Frage hängt von der Beantwortung der andern ab: ob unser Geist der Erkenntniß der Wahrheit fähig sei. Vermag er in die Tiefen der Wahrheit zu dringen, so ist sie möglich, sonst ist sie es nicht.

Allein diese erkenntnißtheoretische, d. h. die Theorie unserer Erkenntniß betreffende Frage kann nur aus der Mitte der Metaphysik selbst gelöset werden (cf. § 11, § 45, auch § 46, 3 am Ende); vorläufig bis zu

ihrer günstigen Erörterung bleibt die Möglichkeit dieser Wissenschaft Voraussetzung.

Erläuterungen.

1. Es scheint, daß allem Philosophiren die Beantwortung der Frage vorausgehen müsse, ob und was wir wissen können. Zuerst die Theorie des Erkennens, dann die Metaphysik. So meinte es Kant; er wollte zuerst unsere Vernunft kritisch untersuchen, um zu sehen, ob sie wohl etwas, und was sie zu leisten vermöge, und erst im Falle eines günstigen Ergebnisses wollte er die Leistungen selbst darstellen. Geschehe dieß nicht, sagte er, schicke man der Metaphysik nicht eine Kritik der Vernunft voraus, so wisse man nie, ob unsere Vorstellungen das enthalten, was die Objekte sind, oder ob sie vielleicht bloß das Erzeugniß unsers, die Objekte falsch auffassenden, sie alterirenden Geistes ohne objektive Wahrheit seien, mit einem Worte, man wisse nie, ob unsere Vorstellungen Wahrheit seien oder bloßer Schein. Jede Philosophie sei daher ohne diese kritische Untersuchung Dogmatismus, d. h. sie beruhe auf der nicht untersuchten und daher unbegründeten Voraussetzung, unser Geist, unsere Vernunft sei der Wahrheit fähig.

Auf den ersten Anschein möchten diese Behauptungen Kant's für richtig gehalten werden, und doch sind sie es nicht. Denn die kritische Untersuchung, ob unser Denken der Wahrheit fähig sei, ist selbst ein Denken, verdient also nur Glauben unter der Voraussetzung, daß unser Denken kritisch untersucht worden, die Kritik setzt also sich selbst voraus, und dieß ist unmöglich. Niemand kann, sagt Hegel trefflich, schwimmen lernen, vor er das Wasser berührt, er muß vielmehr im Vertrauen, daß ihm das Schwimmen gelinge, in's Wasser tauchen. So muß auch Jeder, der zu denken beginnt, also auch Kant, wenn er seine kritischen Untersuchungen anstellt, auf das Gelingen des Denkens, auf die Wahrheit desselben vertrauen. Dieses Vertrauen läßt sich nicht umgehen, und erst aus der Darstellung der Gedanken selbst, seien sie nun kritische oder metaphysische, muß sich dieses Vertrauen rechtfertigen, und sich erweisen, daß das Denken des Geistes wahr sei, daß es Vertrauen verdiene.

2. Man sagt häufig, die Metaphysik habe noch nichts zur Evidenz gebracht. Allein die Geschichte der Philosophie lehrt, daß die philosophirende Vernunft in ihren Bestrebungen immer wieder auf dieselben Resultate

gekommen sei, wenn auch zu den verschiedensten Zeiten, auf dem verschiedensten Denkgange, auf eine bei verschiedenen Philosophen von einander ganz unabhängige Weise. So wurde als Princip des All immer wieder der Geist erkannt, sei es als νοῦς, sei es als absolutes Denken oder wie immer. So ergab sich stets wieder, daß dieses Princip nur das in sich vollendete, vollkommene Wesen sein könne, indem es bald als lautere ἐνέργεια, wie von Aristoteles, bald als actus purus, wie von den Scholastikern, bald als absolutes Subjekt-Objekt bezeichnet wurde, wie von der neuern Philosophie — ein Gedanke, der durchgedacht und mit Ernst behandelt, wie sich § 10 und 11 zeigen wird, nichts anderes ist als der in sich vollendete Geist. So kehrte das Bewußtsein von der Beweiskraft des ontologischen Beweises immer wieder, dessen innersten Kern Platon und Aristoteles, ja schon die Eleaten kannten, und dem selbst Kant trotz alles Spottes über ihn nahe stand (§§ 19, 2). Man darf bloß bei den einzelnen Philosophemen manche Umhüllung abstreifen, ihren Grundgedanken erfassen, und nöthigen Falles ihn ergänzen, so steht die Philosophie aller Zeiten, besonders die griechische und deutsche in einer nicht geahnten Einheit da. „Die Wahrheit," schreibt **Leibnitz** an Remond von Montmort, „ist verbreiteter als man glaubt, aber sie ist oft sehr beschminkt, sehr oft auch verhüllt, und selbst geschwächt und verstümmelt durch Zufälle, die sie verderben oder minder nützlich machen. Indem man diese Spuren bei den Vorgängern bemerkbar machte, würde man das Gold aus dem Miste, den Diamanten aus seiner Grube, und das Licht aus der Finsterniß ziehen, und man hätte in der That: perennis quaedam philosophia." Wenn aber die Philosophie immer wieder auf dieselben Resultate kommt, wenn sich dieselben Wahrheiten dem Denken immer wieder aufdrängen, wenn sie so unvertilgbar in der menschlichen Vernunft gegründet sind, daß sie auch unter den verschiedensten Verhältnissen wieder auftauchen: so dürfte ihnen denn doch Gewißheit und Evidenz nicht abzusprechen sein.

Es ist wahr, manche Sätze der Philosophie werden von ihr mehr bloß **geahnt**, als klar erkannt, die für sie vorgebrachten Gründe sind oft mehr eine **Andeutung**, als ein über alle Einrede erhabener Beweis. Sie erhalten oft erst durch das praktische Bedürfniß oder durch die christliche Offenbarung ihre unwidersprechliche Gewißheit. So die Lehre von der menschlichen Freiheit, von der Unsterblichkeit u. s. w.

Dieß darf gar nicht befremden; denn Alles, was tief liegt, ist dem Auge nicht so leicht zugänglich, und sind nicht selbst in der Mathematik, deren Klarheit und Evidenz sonst so gerühmt wird, die ersten Principien, z. B. die Entstehung der Linie aus dem Punkte, der Fläche aus der Linie u. s. w. oder die Lehre von der diskreten und kontinuirlichen Größe, von der endlichen oder unendlichen Theilbarkeit des Raums, mit Schwierigkeiten verbunden?

Aber selbst diese Ahnungen sind ein Zeichen, daß die durch sie angedeuteten Wahrheiten in der menschlichen Vernunft vorhanden seien, und sind vom höchsten Interesse, weil wir durch sie das, was anderweitig gewiß ist, auch philosophisch wenigstens einiger Maßen erkennen. Wissen wir auf andern Erkenntnißwegen, daß Etwas sei, so wissen wir nun durch die Philosophie, wie und warum es so sei.

Und würde der menschliche Geist der Wahrheit gar nicht fähig sein, woher jener tief in unserm Gemüthe liegende, unverwüstliche Drang nach Erkenntniß und Wissenschaft? Schon Aristoteles hat eingesehen, daß jeder in der Natur vom Schöpfer angelegte Trieb auch seine Befriedigung finde, wie sollte der edelste Trieb, der Trieb nach Erkenntniß ungestillt bleiben? Und dieser Trieb ist so stark, daß keine Zeit, kein nur etwas gebildetes Volk des Ringens nach Erkennen, des Philosophirens entbehren konnte. Selbst das tiefgläubige Mittelalter, dessen geistige Bedürfnisse alle durch die Religion befriediget schienen, hatte seine Philosophie, und Kant's Kritik, welche die philosophirende Vernunft von der Unmöglichkeit des Gelingens zu überzeugen glaubte, war nur der fruchtbare Same neuer Systeme.

Was der Dichter in Göthe's Torquato Tasso von sich selbst sagt, kann eben so der Denker sagen:

Ich halte diesen Drang vergebens in mir auf,
Der Tag und Nacht in meinem Busen wechselt.
Wenn ich nicht sinnen oder dichten soll,
So ist das Leben mir kein Leben mehr!
Verbiete Du dem Seidenwurm zu spinnen,
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt,
Das köstlichste Geweb' entwickelt er
Aus seinem Innersten, und läßt nicht ab,
Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen. —

Wenn nun behauptet wird, die menschliche Vernunft arbeite in ihren Bemühungen zu philosophiren nicht fruchtlos, so soll durchaus nicht eine übertriebene Hoffnung erregt, durchaus nicht zu viel versprochen werden. Weder die Armuth der Kantischen Kritik, nach welcher dem Geiste die objektive Welt ganz verschlossen ist, noch der Ueberfluß des Hegelischen Pantheismus, dessen Götterblicke das All ganz klar und durchsichtig ist, ist das Wahre. Der menschliche Geist weiß weder Nichts, noch weiß er Alles; vielmehr „gleichen die Ergebnisse des Denkens, wo im Gebiete der tiefern Forschung über die dunkle Werkstätte der Natur und die schaffende Urkraft es abgewandte, unerreichbare Regionen gibt, den Erkenntnissen über den Mond, dessen 3/7 der Oberfläche gänzlich, und wenn nicht neue, unerwartet störende Mächte eindringen, auf immer unsern Blicken entzogen bleiben." Al. Humboldt Kosmos I., S. 104.

3. Man ist gewohnt, in den bisherigen Leistungen der Philosophie nur Widersprüche, in ihren Verhandlungen oft gegenseitige Schmähungen zu sehen. Es läßt sich nicht läugnen, daß die Philosophen sehr verschiedene Ansichten geäußert, ja daß manchmal in der Hitze des Streites die ächte und zur Verständigung führende Form der Untersuchung verletzt worden sei. Man denke z. B. nur an „die göttliche Grobheit" Schellings in seinem Streite mit Jakobi.

Sieht man aber diese Widersprüche genauer an, so zeigen sie sich als Einseitigkeiten, welche aufzuheben und so die volle Wahrheit zu finden den Denkern oft nicht sogleich gelang, so daß oft ein Zweiter und Dritter die Gedanken des Ersten ergänzen und durch die Ergänzung vollenden mußte. Die Wahrheit hat mehrere Seiten, sagt schon das Sprichwort, und es ist daher ganz begreiflich, daß wir sie erst dann vollständig gewannen, wenn wir alle ihre Seiten erfaßten, und daß wir uns so lange in Einseitigkeiten bewegen, als wir nur die eine oder andere Seite festzuhalten bemüht sind. Nun ist es aber selten Einem Denker gelungen, alle Seiten einer von ihm untersuchten Wahrheit auf einmal zu finden. Fand er nun bloß Eine, und ein anderer eine andere Seite, und jeder etwa noch mit Beimischung irgend eines Irrthums: so widersprechen sich ihre Resultate allerdings, sind aber im Grunde bloße Einseitigkeiten, d. h. einseitige oder theilweise Auffassungen der Wahrheit. So der Streit zwischen Idealismus und Realismus (§ 44, 2 und 3),

zwischen Indeterminismus und Determinismus (§ 47, 2 und 3), zwischen Monismus und Dualismus u. s. w. Freilich wäre es schöner und rühmlicher, wenn der menschliche Geist, ohne in Einseitigkeiten stehen zu bleiben, gleich die volle Wahrheit ergriffe! Allein wo gelingt dieß? Bei der einfachsten Definition, bei jeder Kunst, bei jeder Erfindung wie viele Erörterungen, Versuche und Anläufe müssen wir machen, bis wir zum Ziele gelangen! Geht es in der Geschichte, in der Entwicklung des Lebens der Völker anders? Und selbst in der Natur, in der doch nicht das Gesetz der Freiheit, also nicht die Möglichkeit des Irrens, somit zwar Einseitigkeit, aber ohne Beimischung des Irrthums stattfindet, selbst in der Natur „verschwindet die Knospe im Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; eben so wird durch die Frucht die Blüthe für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle dieser.“ Hegel's Phänom. Vorrede S. 4. Was wollen wir also die Philosophen anklagen, wenn es auch ihnen erst nach langem Streben gelingt, die Einseitigkeiten abzustreifen und die Vollendung zu erfassen? Wir wollen vielmehr in ihren Befehdungen die fortschreitende, wenn auch theilweise mit Irrthum umhüllte Entwicklung der Wahrheit sehen, deren Silberblick immer wieder erglänzte, so oft sie ihre Umhüllungen abzustreifen, und sie in ihrer Reinheit darzustellen vermochten.

§ 3.

Eintheilung der Metaphysik.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom letzten Grunde und Zwecke und vom Wesen des All. Heißen wir nun den letzten Grund des All, mit dem sein letzter Zweck zusammenfällt, bei seinem gewöhnlichen Namen Gott, und das All selbst die Welt, so zerfällt die Metaphysik in die Lehre von Gott und von der Welt. Nun wird sich aber ergeben, daß Gott nur Gott ist als das in sich selbst vollendete Wesen, und die Welt nur Welt ist als das mit Gott nicht zusammenfallende Wesen. Da nun Gott und Welt verschieden sind, und sich ausschließen, so scheint es, daß die Metaphysik nur zwei Theile habe, in deren einem das eigene, innere Wesen Gottes, in deren anderm das Wesen der Welt behandelt wird. Aber einer solchen Darstellung fehlte die Vermittlung

beider Theile. So wenig Gott und Welt starr einander gegenüber, sondern vielmehr in der innigsten Beziehung stehen, so wenig können die beiden ihr Wesen besprechenden Theile scharf geschieden und unvermittelt sein. Denn da Gott, obschon er sein eigenes inneres Wesen, doch auch der sie hervorbringende Grund der Welt ist, so muß gezeigt werden, wie er der Grund einer Welt, und zwar einer harmonischen sein könne, ohne selbst die Welt zu sein, und wie eine Welt sein könne, ohne das immanente Leben Gottes, seine Absolutheit und Unendlichkeit zu stören, sondern wie er vielmehr ungeachtet der Welt der Eine und Unendliche sei, der Alles durchdringt, beherrscht und in Harmonie setzt.

Es kommt also zu den beiden berührten Theilen der Metaphysik noch ein dritter, der aber die Mitte zwischen beiden andern bildet; denn er vermittelt sie, und weiset ihren Zusammenhang nach, indem er aus dem ersten hervorgeht und zeigt, daß Gott, weil er das im ersten Theile entwickelte Wesen ist, der Grund einer Welt sein könne, und zugleich den letzten Theil vorbereitet und darthut, daß die Welt, weil sie Gott — das absolute Subjekt-Objekt — zum Grunde hat, das Wesen und die Beschaffenheit haben werde, die sie wirklich hat. So zerfällt die Metaphysik in drei Theile:

I. Die Lehre vom innern Wesen Gottes.

II. Die Lehre von seiner Wirksamkeit auf die Welt, und

III. Die Lehre vom Wesen der Welt.

Erläuterungen.

1. Aus der gegebenen Eintheilung zeigt sich bereits deutlich, daß diese Metaphysik sich von jeder pantheistischen unterscheide, d. h. von jeder, welche Gottes Wesenheit und die Wesenheit der Welt zusammenfallen, Eins sein läßt. Ihre Ansicht ist vielmehr wesentlich die christliche, nach welcher Gott von Anbeginn in sich vollendeter Geist, und freier, nicht durch das Bedürfniß der Selbstentfaltung getriebener Schöpfer der Welt ist. Sie ist nicht System einer bloßen Immanenz, welches Gott in der Welt aufgehen läßt, sondern der Transscendenz, vermög' dem Gott über die Welt erhaben ist, aber System einer solchen Transscendenz, welche die Immanenz nicht ausschließt. Sie ist nicht System des abstrakten Monismus, nach welchem Gott und Welt einerlei Wesen ist, auch nicht des abstrakten Dualismus, nach dem Gott und

Welt ganz unabhängig von einander sind, sondern sie ist System des konkreten Monismus, nach welchem die von Gott gesetzte Welt, obwohl von ihm verschieden, doch von ihm durchdrungen, beherrscht und mit ihm in Harmonie und Einheit gesetzt ist.

2. Was die Eintheilung der Metaphysik betrifft, so können ihre Glieder sich nicht vollständig ausschließen. Die gewöhnliche Logik setzt den Werth einer Eintheilung in die Vollkommenheit der Disjunktion, d. h. je vollkommener sich die Glieder ausschließen, desto vollkommener sei die Eintheilung.

Die Logiker vergessen aber dabei, daß eine solche Eintheilung sich gegen alle Wirklichkeit und gegen alles Leben verstoße, und daher aller Wahrheit entbehre; denn in aller Wirklichkeit beziehen sich die entgegengesetzten Glieder auf einander, schließen sich also eben so in einander, als sie wechselseitig von einander ausgeschlossen sind. So ist in der Natur Eines nicht das Andere, und doch ist Jedes auf einander bezogen. So ist selbst der Geist, obschon endliche Person und daher endliches Fürsichsein, doch auf andere Geister bezogen, eben so in sich als im Andern. So stehen auch Gott und Welt, obschon sie verschieden sind, in der innigsten Beziehung. Die Welt kann nicht ohne Gott gedacht werden, und wenn auch Gott ohne Welt, so würde er doch nicht vollständig erfaßt, wenn er nicht als der reale Möglichkeitsgrund der Welt — als Allmacht erfaßt würde. Göthe macht sich daher in seinem Faust mit Recht über das Collegium logicum, in welchem die Methode so einzutheilen eine Hauptrolle spielt, lustig; denn solche Scheidungen finden in der Wirklichkeit nicht statt, sie zerstörten vielmehr alles Leben. Daher kann auch die Metaphysik nicht scharf geschiedene Theile haben; sie führten zum abstrakten Dualismus.

Hegel hat dieser unlebendigen dichotomischen Eintheilungsweise der Logiker die organische Gliederung der Theile untergestellt. Wie im Organismus aus dem Lebenskeime die Organe (Glieder, Theile) hervortreiben und sich auseinanderlegen, so sollen die Theile der Wissenschaft sich aus ihrem Principe in einem nothwendigen Processe gliedern und entfalten. Sie seien im Principe verborgen, wie die Organe im Lebenskeime, und auch wenn entfaltet, doch mit ihm zusammengeschlossen zu einem Ganzen, dessen es konstituirende Glieder und Theile

sie eben seien. Diese allerdings viel lebendigere Weise der Eintheilung ist dem Naturleben abgelauscht; aber wie sich Hegel nirgends über den Naturproceß erhebt, so auch die Methode seiner Gliederung und Eintheilung nicht. Sie taugt daher wohl für das Natur- nicht aber für das Geistesleben, also nicht für die Metaphysik, in welcher Gott, das Thun und Wirken des absoluten Geistes das Princip ist, durch welches die Welt gesetzt ist. Da die Welt aber nicht Gott, ihm nicht nothwendig und wesentlich ist, also auch nicht auf organisch-nothwendige Weise aus ihm hervorgegangen sein kann, so ist auch die beschriebene organische Gliederung nicht als Eintheilung für die Metaphysik tauglich. Sie würde vielmehr auf den abstrakten Monismus führen, denn nach ihr könnte die Welt nur eine Entwicklung des innern Wesens Gottes, — einerlei Wesens mit Gott sein.

3. Wenn nun die Theile der Metaphysik weder zusammenhangslos, noch in einem nothwendigen Zusammenhange sind, wie hängen sie denn zusammen?

Es ist kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Gott und Welt insoferne, als die Welt sein müßte, wenn Gott ist. Es ist aber nothwendiger Zusammenhang zwischen Gott und Welt theils insofern, daß Gott, weil er Gott ist, der reale Möglichkeitsgrund der Welt ist, sie also sein muß, wenn er sie will; theils insofern, daß die von Gott gewollte Welt immer das Ebenbild von ihm, der Abdruck seiner Idee sein müsse, sie also nie gegen seine Idee von ihr sein könne.

Also findet zwischen den Theilen der Metaphysik nur bezüglich des Seinkönnens der Welt organisch-nothwendiger Zusammenhang statt. Bezüglich des Wirklichseins aber ist zwischen ihnen kein nothwendiger Zusammenhang, sondern nur ein faktischer, d. h. da die Welt ist, muß sie durch Gott und nach seiner Idee von ihr sein. Hieraus folgt, daß die Metaphysik bald einen ontologischen, bald einen theologischen Charakter haben müsse, d. h. daß bald begriffsmäßig und nothwendig, bald aus dem Willen Gottes und somit nicht mit logischer Nothwendigkeit deducirt werde. Denn die Möglichkeit der Welt und die allgemeine Weise ihres Seins, wenn sie wirklich werden sollte, folgt logisch aus dem Wesen Gottes und dem Wesen der Welt, ihre Wirklichkeit aber nicht; diese ist die That des frei wirkenden Schöpfers, und so ergibt sich wohl jene, nicht aber diese als nothwendige Consequenz.

Durch den theilweise bloß faktischen Zusammenhang ist der abstrakte Monismus vermieden, und die Metaphysik wird zum System eines konkreten Monismus. Denn die Welt als nicht nothwendiges Produkt Gottes ist nach dieser Ansicht ihm nicht wesentlich, also nicht einerlei Wesens mit ihm. Da sie aber doch durch Gott, und nach seiner Idee ist, ist sie mit ihm zwar nicht in Einerleiheit, wohl aber in Einheit und Harmonie, vermög' der er in ihr seine Idee und seinen Willen durchsetzt, und so zum Alleinherrschenden und Alleingiltigen, zum Unendlichen und Unumschränkten wird.

Erster Theil.

Lehre vom innern Wesen Gottes.

I. Entwicklung desselben.

§ 4.

Es ist ein Erstes.

Daß in der Metaphysik, welche Erkenntniß der Wahrheit will, von einem wahren und evidenten Principe ausgegangen, daß das Fundament, auf dem ihr Bau aufgeführt werden soll, ein festes sein müsse, dieß unterliegt wohl keinem Zweifel. Was aber dieses Fundament sei, darüber wurde vielfach gestritten, und wohl mag mitunter an diesem Streite Unklarheit der Fragestellung Schuld sein. Das objektive Princip der Metaphysik ist nämlich sehr wohl vom Ausgangspunkte des philosophischen Subjektes zu unterscheiden.

Was objektiv, in rerum natura das Erste (principium) ist, das ist gerade nicht der erste Satz, von dem der Philosophirende ausgeht, um jenes objektive Princip zu finden. Das principium essendi ist gerade nicht das principium cognoscendi. An der Schwelle der Metaphysik handelt es sich nun um den subjektiven Ausgangspunkt, um jenen Satz, welcher der Art fest und unbestreitbar ist, daß er ein sicheres Fundament für unsern Weiterbau bilde.

Daß überhaupt Etwas sei, womit das Sein des Ersten unzertrennbar verbunden ist, — dieß ist eine unbestreitbare

Behauptung. Was dieses Etwas sei, ob Sein oder Denken, was für ein Sein oder was für ein Denken, ob objektiv außerhalb des Denkenden, oder bloß subjektiv im Gedanken des Denkenden — alle diese Fragen bleiben hier noch unentschieden, es wird bloß behauptet, daß Etwas sei. Wer dieß läugnet, muß wenigstens zugestehen, daß er läugne, also ist doch der Akt des Läugnens. Wollte er auch über diesen Akt zweifeln, und er daher ungewiß sein, ob er läugne oder nicht, so müßte er zugestehen, daß er ungewiß sei und schwanke. So ist also jedenfalls der Akt des Ungewißseins und Schwankens, immer ist der Akt des sich selbst setzenden, selbst bejahenden Bewußtseins, das in allem Zweifel wieder auftaucht, und in seiner unvertilgbaren Gewißheit sich geltend macht. Also ist Etwas. Ist aber Etwas, so ist auch ein Erstes, d. h. ein solches, das nicht wieder durch ein Anderes ist, sondern die Bedingung seiner selbst in sich selbst hat — unbedingt, durch sich selbst ist. Wollte man dieß läugnen, und daher einen regressus in infinitum annehmen, so höbe man dadurch auch das Sein von Etwas auf. Denn jede Setzung ist ja nur unter der Bedingung, daß die frühere Setzung sei; da nun keine erste sein soll, so kann auch keine zweite, und keine dritte, keine spätere, überhaupt gar keine sein.

Ist also Etwas, so ist auch ein Erstes. Das Erste aber ist, weil es in sich selbst die Bedingung seines Seins hat, das Unbedingte, das Durchsichselbstseiende.

Erläuterungen.

1. Womit soll der Anfang in der Philosophie gemacht werden? was ist ihr Princip? Ist es die objektive Welt, von der die alte Philosophie ausging? ist es das Selbstbewußtsein, das cogito ergo sum des Des-Cartes? oder ist es das Absolute, von dem bekanntlich Schelling den Anfang nimmt?

Das objektive Princip der Philosophie ist allerdings das Absolute, Gott, die absolute Wahrheit; denn er ist ja das Princip, der Urgrund von Allem. Wäre er nicht, so wäre nichts. Gäbe es keine Wahrheit überhaupt, keine absolute Wahrheit, so gäbe es gar kein Wahrdenken, auch keine Philosophie. Aber für uns, für das Bewußtsein des philosophirenden Subjektes ist dieses objektive Princip nicht das Nächste, zuerst

Bekannte, für uns ist es also nicht das Erste und Unmittelbare; für uns ist es „wie aus der Pistole geschossen“. Denn für uns sind die Begriffe „Gott“, „absolute Wahrheit“ so vermittelte Begriffe, daß sie einer bedeutenden Deduktion bedürfen, obschon sie die stille, verborgene Voraussetzung alles Seins und alles Wahrdenkens sind. Es frägt sich also: Was ist für unser Bewußtsein das Nächste, Bekannteste und Gewisseste? was ist der subjektive Ausgangspunkt der Philosophie? Für unser Bewußtsein ist das Nächste, Unmittelbarste und Gewisseste die objektive Welt und unser Bewußtsein darüber. Daß Etwas sei, dieß drängt sich uns unläugbar auf, und sollte Jemand auch die Objektivität des Etwas läugnen, das Bewußtsein desselben, das Bewußtsein des Zweifelns und Schwankens vermag er nicht zu zerstören. Mit dem Bewußtsein von Etwas ist aber auch das Bewußtsein eines Ersten nothwendig verbunden. Mit Sicherheit sprechen wir also den Satz aus: Es ist ein Erstes.

Hegel geht vom abstrakten Sein aus, vom Sein, das noch gar keine Bestimmtheiten an sich hat, also noch Nichts, kein bestimmtes Sein ist. Denn dieß ist der einzig zulässige Sinn von Hegel's verrufenem Satze: „Sein ist Nichts“. Das unbestimmte, ganz abstrakte Sein ist noch Nichts, und fordert, damit es Etwas werde, Bestimmtheiten, fordert ein bestimmendes Princip, das Hegel nach dem Vorgange Spinoza's (Epist. 50) Negation heißt, sie aber, mit dem Begriffe des Negativen spielend, mit dem Nichts verwechselt. (Cf. Die logische Frage in Hegel's System S. 15. von Trendelenburg und auch seine logischen Untersuchungen überhaupt.)

Aber Sein ist nur ein noch abstrakterer Begriff als Etwas, indem Etwas ein mit irgend einer, aber nicht näher bezeichneten Bestimmtheit gesetztes Sein ist. Der im § 4 gegebene Ausgangspunkt fällt also eigentlich mit dem Hegel's zusammen, nur mit dem Unterschiede, daß von Hegel der Anfang mehr objektiv als Sein, hier mehr subjektiv als Bewußtsein des Etwas gefaßt ist.

2. Der Skepticismus, d. h. die Ansicht, daß gar nichts gewiß sei, daß man sich daher stets des Urtheils und der Zustimmung zu enthalten habe, löset sich in sich selbst auf, weil denn doch immer wenigstens die That des Zweifelns und Schwankens bleibt. Die Macht des Selbstbewußtseins ist unvertilgbar, es ist die Selbstbejahung des Geistes.

Der Skepticismus ist der beständige Widerspruch, daß er Nichts zu setzen, aller Bejahung sich zu enthalten vorgibt, und doch den Zweifel stets setzt und bejaht. Die Skeptiker der alten und neuen Zeit trieben sich in diesem Widerspruch herum, sie glaubten gewiß machen zu können, daß Nichts gewiß sei.

Worauf stützt sich aber der Skepticismus?

Um vom empirischen zu schweigen, der eigentlich philosophische sagt: Die ersten Wahrheiten seien immer unbewiesen und daher unbegründet; wären sie bewiesen, so hätten sie die Beweisgründe zur Voraussetzung, und wären nicht die ersten Wahrheiten. Schon die Skeptiker der alten Welt, wie uns Sextus Empiricus in seinen hypot. Pyrrh. berichtet, haben in ihren Wendungen, von ihnen τρόποι genannt, diesen Gedanken, indem sie von einem Verfallen in's Unendliche, (d. h daß man in's Unendliche fort die Beweisgründe wieder beweisen sollte,) und daher weil man dieß nicht könne, von der Annahme nicht mehr bewiesener Axiome sprachen. Und die im vorigen Jahrhunderte so berühmte Streitfrage zwischen Kant und Jakobi, ob sich das Sein Gottes beweisen lasse, oder ob es unmittelbar gewiß sei, was ist sie anders als eine bestimmte Wendung des nämlichen skeptischen Gedankens? — Wirklich es scheint, daß wir der Skepsis verfallen müssen, es scheint, daß weder der Philosoph einen festen sichern Anfang finden, noch daß es überhaupt einen sichern festen Anfang geben könne, weil das Unmittelbare oder Erste nicht begründet, also nicht gewiß, und das Begründete oder Vermittelte nicht das Erste, nicht der Anfang ist. Diese Schwierigkeit löset sich jedoch bei näherer Betrachtung. Das Erste ist ja durch sich selbst begründet; vermög' seiner eigenen Natur und Wesenheit, oder weil es das Erste ist, trägt es den Grund seiner Existenz in sich, es ist daher obwohl das Erste, doch begründet, aber durch sich selbst begründet. Und so ist es auch mit den ersten Sätzen, von denen der Philosoph ausgeht. Sie sind freilich am Anfang der Wissenschaft nicht begründet, sondern werden angenommen, weil sie sich durch ihre unmittelbare Gewißheit aufdrängen. Sind sie aber auch vor der Hand Voraussetzung, so müssen sie sich in der Darstellung selbst rechtfertigen und begründen, so daß das Anfangs bloß unmittelbar Gewisse nun ein vermittelt Gewisses, und obschon das Erste, doch ein Begründetes wurde.

Wie im Gewölbe die Ziegel sich gegenseitig tragen, so erhalten auch in der Wissenschaft die ersten Sätze durch die spätern ihre Rechtfertigung, und sind nun nicht mehr bloß angenommene, sondern im Systeme vermittelte. Es ist der nämliche scheinbare Cirkel, der sich schon § 2, 1 zeigte. Wie wir beim Beginn des Denkens voraussetzen, daß unser Denken wahr sei, vor wir die Möglichkeit des Wahrdenkens rechtfertigten, so setzen wir auch beim Beginne der Wissenschaft unmittelbar gewisse Sätze voraus, vor wir die Gewißheit unmittelbarer Wahrheiten begründeten. Die erkenntnißtheoretische Frage kann nur aus der Mitte der Metaphysik selbst beantwortet werden.

3. Das Erste ist das Unbedingte. Der Begriff des Unbedingten ist aber nicht identisch mit dem Begriff des Uebersinnlichen. Das was über die Sinneserkenntniß hinausgeht, z. B. der endliche Geist ist noch nicht unbedingt, hat noch nicht die Bedingung seines Seins in sich. Die Jakobi'sche Schule, welche diese beiden Begriffe verwechselt, führt daher nothwendig auf Vergötterung des endlichen Geistes, auf Semipantheismus, d. h. zu einer Lehre, nach der das eine Glied im großen Gegensatze der Welt, d. h. der endliche Geist auf Eine Linie mit dem Unbedingten oder Gott gestellt wird. Der Begriff des Unbedingten ist auch nicht identisch mit dem Begriffe Gottes; dieser enthält jenen, aber nicht umgekehrt. Er ist viel reicher und konkreter als der Begriff des Unbedingten, er enthält Geistigkeit, Persönlichkeit — Bestimmtheiten, welche im Begriffe des Unbedingten nicht enthalten, wenigstens noch nicht entwickelt sind. Jakobi sagt daher sehr richtig: wir sagen nicht das Gott, sondern der Gott, d. h. wir verstehen unter Gott nicht das Unbestimmte, von dem man keine nähern Bestimmtheiten weiß, als daß er das Erste und Unbedingte sei, sondern wir verstehen unter Gott das Bestimmte, ja das Bestimmteste, weil Vollkommene.

§ 5.

Das Erste ist absolutes Wesen.

Das Erste ist Sein durch sich selbst — nicht durch ein Anderes außer ihm. Es steht nicht einem Andern außer ihm gegenüber, sondern da es durch sich selbst ist, ist es selbst sein Anderes. Es unterscheidet

sich also in sich selbst in zwei Momente. Es ist als durch sich seiend Bestimmendes, — dieß ist ein Moment, und es ist, weil durch sich selbst seiend, Bestimmtes, — dieß ist das andere Moment. Es ist in sich selbst als Bestimmendes und Bestimmtes unterschieden. Das eine Moment ist nicht das andere. Indem das Bestimmende sich selbst bestimmt, wird es ein Bestimmtes, also ein Anderes. Aber dieses Andere, welches es wird, ist es selbst, es ist also sein Anderes, oder das Anderssein seiner selbst.

Da es aber im Andern doch es selbst ist, so erhält und behauptet es sich im Andern, es stellt sich in seinem Anderssein wieder her, bleibt im Andern mit sich gleich und identisch. Das Gleichbleibende im Anderssein ist wieder das, was es gewesen ist, — ist Wesen.

Indem das Erste Wesen ist, hat es das Anderssein an sich. Das Anderssein des Wesens möchte als bloßer Schein gelten, allein da sich das Wesen in ihm behauptet, so scheint dieses durch in ihm, und das bloß für Schein Gehaltene ist vom Wesen durchdrungener Schein, ist Erscheinung oder Offenbarung des Wesens. Das Erste ist Wesen, das zur Erscheinung kommt, oder offenbar wird in seiner Erscheinung.

Aber das Erste ist absolutes Wesen, d. h. es bleibt vollkommen in seinem Anderssein mit sich gleich, und wird vollkommen offenbar in seiner Erscheinung. Denn das Erste ist nur durch sich selbst. Wäre es nur theilweise durch sich selbst, also theilweise durch ein Anderes, so wäre ein Theil des Ersten, obschon die Natur des Ersten habend, nicht das Erste. So gewiß jeder Theil des Holzes Holz ist, so gewiß gehört jeder Theil des Ersten zum Ersten, ist selbst Erstes. Nun ist aber das Erste, weil es durch sich ist, Wesen, d. h. Gleichbleibendes in seinem Anderssein. Also ist es, weil es nur durch sich selbst ist, nur Wesen, d. h. nichts als Gleichbleibendes im Anderssein, es bleibt sich im Anderssein vollkommen gleich, und nichts Fremdes ist in ihm. Und weil das Erste durch sich ist, so ist es, wie gezeigt worden, Erscheinung des Wesens. Also ist es, weil nur durch sich selbst, nur Erscheinung, d. h. es wird ganz das Andere, das ganze Wesen stellt sich dar in der Erscheinung – das Erste ist absolutes Wesen.

Erläuterungen.

1. Ist aber diese ganze Deduktion nicht bloß logische Spielerei? Unterscheidet sich das Erste wirklich in sich selbst und sein Anderes, in Wesen und Erscheinung? Oder ist der Unterschied vielleicht bloß von uns, statt am Ersten selbst gemacht? Ist er vielleicht bloß subjektiv, anstatt objektiv? Er ist objektiv, er ist am Ersten selbst. Denn das Erste ist ja nicht bloß von uns als Erstes bestimmt, sondern an ihm selbst, es selbst also ist Bestimmendes und Bestimmtes; jenes ist das, was sich an diesem geltend macht und behauptet, also an ihm mit sich gleich bleibt — das Wesen; dieses aber das Andere, in welchem das Bestimmende sich erhält, sich in ihm zeigt und offenbar wird, — die Erscheinung.

Wesen wird gewöhnlich abstrakt gefaßt als ruhendes Gleichbleiben mit sich selbst ohne Bewegung in das Andere, als Identität mit sich selbst ohne den Unterschied. Wesen sei das, was Etwas sei, sagt man. Aber es ist dem Wesen wesentlich, daß es das Anderssein an sich habe, und sich in ihm behaupte, daß es wieder sei, was es gewesen. Denn Gleichbleiben ist nur wahrhaft gedacht im Gegensatze zu Anderm. Gleichbleiben behauptet und erhält sich, aber woran? Nur am Andern kann es sich als Gleichbleibendes bewähren und erproben; das Andere ist also für seinen Begriff nothwendig gefordert, es ist untrennbar von ihm, identisch mit ihm. Wer das Wesen bloß als abstrakt Gleichbleibendes faßt, der vergißt, daß das Gleichbleibende ein Bestimmtes ist, also nur dadurch ist, daß es sich vom Andern unterscheidet, nicht das Andere ist. Ohne Anderes wäre es also nicht Gleichbleibendes, nicht Wesen; erst dadurch, daß es sich von ihm unterscheidet, und trotz dieses Unterscheidens gleichbleibt und sich erhält, ist es Wesen.

2. Im Begriffe des Wesens liegen zwei Momente: Gleichbleiben — im Anderssein. Von diesen haben die Eleaten das erste, Herakleit das zweite, aber sie haben es abstrakt, d. h. bloß das eine ohne das andere Moment. Die Eleaten sagen: Das Wahre sei nur gleichbleibende Ruhe, ruhendes Sein, und alle ändernde Bewegung, alles wechselnde Werden sei nicht. Darum ist ihnen das Erste (Gott) auch nur das unveränderliche Sein, das nie sein Anderes, also nie offenbar wird, nie in die Erscheinung tritt, sondern ewig starr mit sich selbst gleich bleibt. Aber indem sie es mit verschiedenen Prädikaten belegen,

und es bald als Sein, bald als Ruhe, bald als das Eine, ja sogar als Denken bestimmen, und auch als Sein, als Ruhe u. s. w. an ihm selbst bestimmt sein lassen, so zeigt es sich bald als dieses, bald als jenes, ist also nicht mehr das unveränderliche, erscheinungslose Gleichbleiben mit sich selbst, sondern ist sein Anderes, es ist offenbar geworden. Umgekehrt hält Herakleit bloß das entgegengesetzte Moment fest; das Wahre ist ihm nur Bewegung ohne alle feststehende Ruhe, nur stete Aenderung ohne alles Gleichbleiben mit sich. Nur die beständige Erscheinung ist also, welche stets wechselt und wieder der andern Erscheinung Platz macht, ohne daß das stete Wechseln und Anderswerden einen festen bleibenden Punkt hätte, an dem es vor sich ginge. Aber Herakleit vergißt, daß das, was stets wird, trotz seines beständigen Anderswerdens, bleibe, es ist ja das bleibende Subjekt, das anders wird, indem gerade es und nicht ein Anderes sich ändert. So zeigen also die Eleaten wie Herakleit, daß das Wahre, — also das Wesenhafte weder Gleichbleiben noch Anderssein allein, sondern der Zusammenschluß beider, d. h. eben das Gleichbleiben im Andern sei.

Platon, obschon er sonst mehr zur unveränderlichen Ruhe der Eleaten hinzuneigen scheint, hat in seinen ontologischen Untersuchungen des Dialogs Sophistes und besonders des Parmenides das Verdienst, das Unhaltbare beider Ansichten, in deren jeder das eine Moment vom andern losgetrennt wird, nachgewiesen zu haben, indem er zeigt, daß das Dasselbige (ταὐτόν) das Andere (θάτερον) sei, d. h. daß das mit sich Gleichbleibende ein Anderes werde, und daß umgekehrt das Andere ein Dasselbiges sei, d. h. daß dieses sich im Andern erhalte. „Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist, ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht; nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist, wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt. Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgend eine Weise ein Anderes, und das Andere auch Dasselbe, daß das Große auch klein, und das Aehnliche auch unähnlich sei, und sein Gefallen daran haben, so in den Gedanken immer das Entgegengesetzte vorzubringen, — dieß ist keine wahrhafte Einsicht u. s. w." sagt Platon im Soph. Nr. 259 in der Uebersetzung Schleiermachers II. Theil II. Abtheilung S. 229. Aristoteles hat den Begriff des Wesens richtig gefaßt; es ist ihm

das τί ἦν εἶναι, d. h. das Wiedersein und Wiederhergestelltsein dessen, was war. Es ist also nicht das starre Gleichbleiben mit sich selbst, sondern das Wiederhergestelltsein des Andern — Wiedersein dessen, was war.

3. Durch die verschiedene Auffassung des Wesens unterscheidet sich die Philosophie Herbart's (wie jede atomistische) von jener Schelling's und Hegel's. Nach Herbart ist das Wesenhafte nur festes Gleichbleiben mit sich ohne alles Anderssein, es ist die reine Position ohne Einmischung alles Negativen, somit reine Einfachheit, ohne daß sie in das Andere ihrer selbst, in die Vielheit überginge. Nach Hegel hingegen ist das Wesenhafte die Einheit der Position und Negation, d. h. die mit sich gleichbleibende Position wird ihr Anderes (Negation), wird also negirt; indem sie aber sich in dieser Negation wieder herstellt, die Negation wieder negirt, ist das Wesenhafte Negation der Negation oder absolute Negativität, d. h. eine durch die Negation vermittelte und daher wieder hergestellte Position. Herbart vergißt, daß die einfache Position nur dadurch mit sich gleichbleiben könne, daß sie das Andere ausschließe, sie kann also als das mit sich Gleichbleibende ohne Anderes gar nicht gedacht werden, oder — sie hat nothwendig das Andere an sich. Anderes gehört also wie Gleichbleiben zum Begriff des Wesens. Hegel dagegen betont zu sehr das Anderssein auf Kosten des Moments des Gleichbleibens mit sich. Daher seine Vorliebe für Herakleit, daher spielt nicht das Positive, sondern das Negative die Hauptrolle, daher gefällt er sich sogar in der paradoxen Behauptung: der Widerspruch sei die Wahrheit, d. h. nicht im Gleichbleiben mit sich, sondern darin, daß Etwas in Gegensatz mit sich trete oder sich widerspreche, liege die Wahrheit. Ist bei Herbart das Sein und Wesen erstarrt, und daher leb- und bewegungslos — eine Versteinerung, so ist es bei Hegel zu viel Fluß und Beweglichkeit, es ist ein Gott Chronos, der seine eigenen kaum gezeugten Kinder wieder verzehrt.

§ 6.

Das absolute Wesen ist absolute Substanz.

Weil das Wesen in seinem Andern sich erhält und behauptet, so ist es eben so beharrlich als einheitlich; denn es bleibt nicht bloß,

sondern bleibt als dasselbe. Aber das Andere ist an der beharrlichen Einheit, es ist ihr Anderes, ihre Erscheinung. Weil es sie voraussetzt, hat es an ihr seine Basis und Grundlage, wird von ihr getragen.

Nun ist das Andere das Andere (Gegentheil) des Wesens, also ist es das Andere der einheitlichen, beharrlichen Grundlage, und darum ein Vielfaches, das nicht nothwendig zu bleiben, sondern auch nicht sein, auch verschwinden zu können scheint, aber weil von der Grundlage getragen, ihr zugehört, ihr zufällt (accidit von cadere), so daß es im doppelten Sinne zufällig ist — im Sinne des Zugehörens oder Zugegebenseins und im Sinne des (in der absoluten Substanz aber nur scheinbaren) auch Nichtseinkönnens. Da aber diese vielfachen Zufälligkeiten von der Basis getragen und gehalten sind, die Basis aber Einheit ist, so ist die Substanz die vielen Zufälligkeiten tragende und haltende Einheit, sie ist einheitlicher Träger, in dem sie verbunden und verknüpft sind. Der beharrliche einheitliche Träger, welcher die vielen Zufälligkeiten zusammenhält, heißt Substanz, und die von ihr getragenen Zufälligkeiten heißen Accidentien.

Das absolute Wesen ist also Substanz; es ist aber, weil absolutes Wesen, absolute Substanz. Indem nämlich die Substanz als absolutes Wesen nichts als Gleichbleibendes und Festes ist, an dem die Accidentien ihren Halt haben, kann sie nie Erscheinung, die das Andere des Gleichbleibens ist, sondern nur beharrlicher Träger sein, und indem sie als vollkommen Gleichbleibendes vollkommene Einheit ist, die sich als Gleichbleibendes im Andern, d. h. im Vielfachen geltend macht, so dringt sie in dieses vollkommen ein, verknüpft es vollständig, und theilt ihm ihre Festigkeit und Einheitlichkeit, ihre Substantialität mit. So ist die Substanz, als welche sich das absolute Wesen zeigt, der von Nichts getragene, in den Accidentien als beharrliche Einheit sich vollständig geltend machende Träger, und ihre Accidentien sind die von ihr vollständig durchdrungenen, also zur bleibenden Einheit verknüpften Vielen, sie sind die Vielen, die ihre auch nicht sein könnende Accidentialität abgestreift haben, und selbst zur festen, substantiellen Einheit zugespitzt sind. Das absolute Wesen ist die ihren Begriff gänzlich erfüllende Substanz, ist absolute Substanz.

Erläuterungen.

1. Die Substanz unterscheidet sich vom Wesen durch das hervorgehobene Moment der festen Grundlage und zusammenhaltenden Einheit. Indem Wesen das Gleichbleiben im Anderssein ist, ist es das Feste, das Beharrliche, und da wir das Feste, auf dem ein Anderes ruht, Grundlage heißen, so ist das Wesen die feste Grundlage für seine Erscheinung. Es ist aber noch mehr, es ist auch ihre zusammenhaltende Einheit. Denn das Wesen ist als das mit sich Gleichbleibende das Dasselbige, also das Einheitliche, das sich aber als Wesen in seinem Andern, welches als das Andere des Einheitlichen nothwendig Vielfaches ist, geltend macht. Macht sich die Einheit im Vielen geltend, so ist ihr Thun Verknüpfen, Zusammenhalten, Vereinigen. Das Wesen ist nicht bloß feste Grundlage der Erscheinung, sondern es ist auch die sie verknüpfende Einheit. Dadurch hat aber auch der Begriff der Erscheinung eine Erweiterung und Bereicherung bekommen. Sie ist das Andere (Gegentheil) des Wesens, also der festen einheitlichen Substanz. Als Gegentheil ist sie nicht bloß das Vielfache, oder viele Erscheinungen, sondern auch als Gegentheil der festen und bleibenden Substanz das Bewegliche und Veränderliche, sie ist das auch nicht Seinkönnende, somit das Zufällige, die Vielen sind die Accidentien. Aber weil sich das Wesen in der Erscheinung, so macht sich auch die Substanz in den Accidentien geltend, und diese werden durch jene getragen, befestigt und in Eins verknüpft, so daß sie im Begriff der absoluten Substanz, die sie vollkommen verknüpft und vollkommen in Eins setzt, den Charakter der bloßen Accidentialität abstreifen und den Charakter der Substantialität empfangen. So erscheinen die Accidentien allerdings zunächst als das Negative, als das Andere der Substanz, und so als das bloß Zufällige; aber da sie in der absoluten Substanz das Andere sind, in welchem sie sich als Einheit vollkommen geltend macht, und das sie vollkommen durchdringt und erfüllt, so drückt sie ihnen ihren substantiellen Charakter auf, und sie hören auf, das rein Negative der Substanz, somit das rein Zufällige zu sein. Darum ist die Substanz zwar ohne Accidentien gar nicht denkbar, sie sind daher für sie nicht zufällig; so wenig die Accidentien ohne Substanz denkbar sind, so wenig diese ohne jene. Aber bei der absoluten Substanz, in der das Durchdringen und Verknüpfen vollständig ist, werden auch die Accidentien zur vollständigen Einheit und Festigkeit

verknüpft, sie nehmen Theil an der Substantialität der Substanz, ich möchte sagen, sie werden konsubstantiell.

2. Indem von der absoluten Substanz die Rede ist, ist zugleich angedeutet, daß der Begriff Substanz auch in relativer Beziehung genommen werden könne. Absolute Substanz ist nach ihrer negativen Bestimmung Substanz, welche zwar Träger ihrer Accidentien, ohne selbst von Anderm getragen, zwar Einheit derselben ist, ohne selbst durch Anderes vermittelt zu sein. Sie ist die tiefste Grundlage, und vollkommenste Einheit, weil sie vollkommenes Gleichbleiben mit sich selbst ist. Aber ihre positive Bestimmung ist, das Andere — ihre Erscheinungen und Accidentien zu tragen und zu verknüpfen, also das Zufällige fest und nothwendig, das Vielfache eins zu machen, und sie kann es, weil sie als tiefste Grundlage und vollkommenste Einheit sich im Andern vollständig behauptet.

Sind aber relative Substanzen möglich, oder enthält ihr Begriff einen Widerspruch?

Gewiß nicht; denn wie sollte Etwas darum, weil es selbst eine Grundlage hat, nicht Grundlage für Anderes sein können? wie sollte es darum, weil es selbst vermittelt ist, Anderes nicht vermitteln können? Ob es aber wirklich relative Substanzen gebe, und wie sie entstanden seien, darüber kann hier noch nicht Aufschluß gegeben, diese schwierigste aller Untersuchungen — die Frage über die Entstehung des Endlichen kann erst im II. Theile der Metaphysik behandelt werden. Vorläufig diene nur die Bemerkung, daß der Pantheismus unvermeidlich sei, nimmt man keine relativen Substanzen an. Denn hat das Endliche nicht selbst einen substantiellen Kern, ist es nur das Andere der Substanz, so ist es bloße Erscheinung des Absoluten, dessen Wesen sich in ihm geltend macht, es ist bloße Accidenz desselben, deren Substanz eben das Absolute selbst ist, — Pantheismus.

3. Spinoza mußte daher Pantheist werden, wenn er die Substanz definirt als „id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“ Denn nach dieser Definition kann von endlichen oder relativen Substanzen keine Rede sein, sie taugt nur für die absolute Substanz, und auch für diese hebt sie das Eindringen und Zusammenhalten der Accidentien, welche von Spinoza modi genannt werden, nicht hervor, und die Substanz

bleibt daher eine abstrakte Substanz. Darum entbehren die modi nicht bloß aller Substantialität, haben ihr ganzes Wesen nur in der absoluten Substanz, sind bloße affectiones substantiae sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur, sondern weil diese sich in ihnen nicht setzt, sind sie das reine non esse, das bloß Negative, wie sich Spinoza im 50. Briefe Nr. 4*) deutlicher erklärt.

So verschwindet das Endliche ganz, es ist nur Gott, die absolute Substanz übrig, und die Lehre des Spinoza ist von Hegel ganz richtig als Akosmismus bezeichnet.

Bei Hegel ist nun allerdings das Endliche nicht bloß das Andere der Substanz, nicht bloß das Negative. Er tadelt Spinoza, daß dieser es bloß als negatio simplex fasse, nach ihm ist es das Andere, in welchem die Substanz sich setzt, und dadurch das Negative wieder aufhebt. Das Endliche ist so Aufhebung oder Negation der Negation, und daher positiv, und Hegel glaubt auf diese Weise dem Pantheismus zu entgehen. Er will nicht Pantheist sein, und ist z. B. in der Encyclopädie über Tholuk übel zu sprechen, daß dieser ihn des Pantheismus zeihe. Allein vergeblich; denn die Substanz des Absoluten ist bei Hegel auch die Substanz des Endlichen, und dieses nur die Erscheinung jener, welche sich in ihr geltend macht. Hegel ist und bleibt Pantheist, und muß es bleiben, weil das Endliche bei ihm keinen eigenen substantiellen Kern hat, oder — weil er keine relativen Substanzen zuläßt.

§ 7.

Die absolute Substanz ist absolute Thätigkeit.

Die Substanz ist zunächst die beharrliche Grundlage, an der die Accidentien sind. Aber sie kündete sich bereits als Wirksamkeit und

*) Die genannte Stelle lautet: „Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam indefinite consideratam nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam et quo pacto ea sit determinata concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio esse."

Thätigkeit an, indem die beharrliche Grundlage zugleich die Einheit ist, welche die Accidentien zusammenhält und verknüpft, sie bewirkt ihre Vereinigung, sie ist die Macht des Zusammenhaltens. Indem sie aber als absolute Substanz die Accidentien vollständig zusammenzuhalten und zu vereinigen vermag, zeigt sie sich eben so als vollkommene Machthaberin über die Accidentien, als diese als die vollständig von der Substanz Beherrschten erscheinen.

Nun könnte sie aber nicht vollständige Macht über sie haben, wären sie selbständig, und nur äußerlich zusammengehalten. Um vollkommen von der einheitlichen Substanz verknüpft zu sein, müssen sie unselbständig, und innerlich verbunden, sie müssen das Produkt, die Wirkung der Substanz, und die Substanz ihr bewirkender Grund sein. Es löst sich die starre, beharrliche Ruhe, als welche die Substanz sich bisher zeigte, und wird zur Bewegung, vermög' der sie in die Wirkungen übergeht und in ihnen ist. Diese vom Wirkenden in die Wirkungen übergehende Bewegung heißt Thätigkeit; die ruhige Substanz ist bewegliche Thätigkeit geworden. Und sie ist nichts als Thätigkeit, ist absolute Thätigkeit; denn da die Substanz nichts als zusammenhaltende Einheit, so ist die ganze Substanz wirkend, nichts in ihr ist ruhig und starr, alles in ihr ist rührig und thätig, sie ist absoluter Uebergang des Wirkenden in die Wirkungen, absolute Thätigkeit.

Allerdings kündete sich schon im Begriff des Durchsichseienden (§ 5) der Begriff der Thätigkeit an, denn indem das Erste durch sich ist, bewirkt es sich selbst. Aber zuerst mußte im Begriff des Durchsichseienden oder Ersten der Unterschied der Momente und das Mitsichgleichbleiben im Unterschied hervorgehoben werden; dieß gab uns den Begriff des Wesens. Dann mußte die ruhige Einheit des Tragens und Zusammenhaltens beleuchtet werden, wir fanden den Begriff der Substanz. Erst jetzt ist der allerdings dort schon verborgene Begriff der Thätigkeit klar entwickelt. Zeigte sich nämlich das Erste zunächst als Wesen, das im Andern mit sich gleich bleibt, dann als Substanz, die das Andere trägt und zusammenhält, so ist es jetzt Thätigkeit geworden, d. h. die Macht, sein Anderes d. h. seine Erscheinungen, welche vor der Hand noch mehr als Aeußerliches, als Accidentien sich zeigten, nicht bloß zusammenzuhalten, sondern auch zu setzen und in ihnen zu sein.

War im Begriffe der Substanz das eine Moment des Wesens — das Gleichbleiben mit sich selbst — als beharrliche Grundlage mehr hervorgehoben, obschon das andere Moment — das Anderssein — nicht ausgeschlossen war, sondern in der Form der zusammenhaltenden Einheit sich zeigte: so tritt im Begriffe der Thätigkeit das Moment des Andersseins, als Bewegung und als lebendige unruhige Wirksamkeit mehr hervor, und das Moment des ruhigen Gleichbleibens mit sich selbst zeigt sich bloß als der stets sich erhaltende Akt des Wirkens und Uebergehens, bis im Verlauf der Entwicklung die im Begriffe des Ersten oder Durchsichseienden liegenden beiden Momente zur gleichen Geltung und Berechtigung kommen werden. (Cf. § 10, 3.)

Erläuterungen

1. Aus dem Begriffe der absoluten Substanz erhebt sich der Begriff der absoluten Thätigkeit. Wäre jene nicht diese, wäre jene nur zum Theil oder gar nicht wirksam, so wäre sie nur zum Theil oder gar nicht zusammenhaltende Einheit, nur zum Theil oder gar nicht tragende Grundlage; denn alles Zusammenhalten und Tragen ist Wirksamkeit. Wäre die absolute Substanz nicht absolute Thätigkeit, sondern nur zum Theil oder gar nicht wirksam, so wäre sie nur zum Theil oder gar nicht sich behauptendes und erhaltendes Wesen; denn alles Sich-Behaupten und Sich-Erhalten ist Wirksamkeit. Ja sie wäre nicht einmal durch sich oder das Erste; denn durch sich sein, heißt sich selbst bewirken, heißt wirksam sein. Ohne Thätigkeit zu sein, wäre das Erste auseinanderfallende Auflösung, Versinken in das Grundlose, Verschwinden in das Nichts.

So wahr das Erste, und so wahr es absolutes Wesen und absolute Substanz: so wahr ist es absolute Thätigkeit.

2. Das Erste als absolute Thätigkeit faßt Aristoteles und nach ihm die Scholastiker. Er unterscheidet zwischen δύναμις und ἐνέργεια; jene ist das bloße Seinkönnen, bloße Möglichkeit, diese lautere Wirksamkeit und Thätigkeit. Das Erste ist nun nichts als Thätigkeit ohne alles Seinkönnen, es ist, und kann nicht bloß sein, es ist bereits Wirklichkeit von Anbeginn, und nicht anfänglich bloß Möglichkeit.

„Alles Thätige scheint der Möglichkeit nach zu sein (δύνασθαι)," sagt Aristoteles Metaph. 12, 6 und 7, „aber nicht alles Mögliche der Wirklichkeit nach (ἐνεργεῖν), so daß die Möglichkeit das Erste zu

sein scheint. Aber wenn es so wäre, so würde Nichts der Seienden sein; denn es ist möglich, daß es zwar sein könnte, aber noch nicht wäre. Die Energie ist das Höhere, Frühere als die Möglichkeit. Es ist daher nicht zu sagen, wie die Theologen sagen, daß zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos oder die Nacht war, oder wie die Physiker, daß Alles zumal. Denn wie könnte Etwas sein, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre?" Dem Aristoteles folgten die Scholastiker. Das Erste ist ihnen actus purus ohne alle Materie; denn die Materie ganz allgemein gefaßt ist soviel als bloße Möglichkeit, weil sie die aller Formen fähige Grundlage, somit bloßes Seinkönnen ist.

In neuerer Zeit hatte Spinoza das Erste als Substanz gefaßt, und in derselben nicht das Moment der zusammenhaltenden Einheit hervorgehoben. So erscheint das Absolute mehr als ruhende Grundlage, statt als wirkende Thätigkeit. Spinoza hätte besser gethan, seiner Ethik den Begriff der causa sui, d. h. wie er sie Eth. Def. 1 definirt id, cujus essentia involvit essentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens, und nicht den Begriff der Substanz zu Grunde zu legen. Dieß haben Schelling und Hegel gethan; es ist also ein bedeutender Fortschritt über Spinoza hinaus, wenn sie erklären, das Absolute sei nichts als Thätigkeit, und alles Passive, Ruhende, Starre sei von ihm fortzudenken. Freilich benützten sie, wie im § 9, 2 gezeigt werden soll, diesen Fortschritt nicht, und kamen so nicht über den Pantheismus hinaus.

3. Wenn die absolute Substanz nichts als Thätigkeit ist, so ist keine Einwirkung auf sie möglich; sie ist demnach ohne Möglichkeit zu empfangen; denn empfinge sie, so würde auf sie gewirkt, und sie wäre nicht absolute Thätigkeit; empfinge sie, so setzte sie das Einwirkende voraus, und wäre nicht das Erste und Durchsichselbstseiende. So ist sie nicht receptiv, nicht passiv, sondern durchaus aktiv und selbständig. Aber darum ist sie auch mangellos, fertig, vollendet; denn sie ist ohne Möglichkeit zu empfangen.

Es ist eine häufige Ansicht, daß das Erste Keim, daß es im Processe einer Entwicklung begriffen sei; die ganze Bildung der Natur und alle Geschichte der Menschen sei nur die Entfaltung und Fortspinnung dieses Processes. So lehrten nach Aristoteles alte Theologen, daß zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos oder die Nacht war, das sich erst nach und

nach zur Ordnung und zum Licht erhob. So lehrten die Mysterien von Samothrace, der erste Gott, Axieros bedeute Hunger, Armuth, Schmachten und Sucht. Cf. Schelling Gotth. von Samothr. S. 11. So haben die Religionen morgenländischer, altgermanischer, gallischer, slawischer Völkerschaften die Ansicht, die Nacht, deren Wesen Sehnsucht nach Licht ist, sei das Aelteste in der ganzen Natur. Ibid. S. 56. not. 33. Und die neuern pantheistischen Systeme, besonders Schelling's und Hegel's, was sind sie anders als die Durchführung des Gedankens, daß „alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden, und in der Finsterniß sterben, damit die schöne Lichtgestalt sich erhebe, und am Sonnenstrahle sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunklen des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken." Schelling's philos. Untersuchungen über die Freiheit S. 433. Ist aber die absolute Substanz nichts als Thätigkeit, so ist sie nicht eine successive Entwicklung von den dunkelsten Anfängen zu immer vollkommnern Gestaltungen. Sie ist keiner successiven Entwicklung fähig, sie ist vielmehr uranfänglich fertig, und wird nicht erst nach und nach, neuen Zuwachs empfangend. „Gott ist Licht, und keine Finsterniß ist in ihm." I. Joann. 1, 5.

§ 8.

Die absolute Thätigkeit ist unendliches Fürsichsein.

Weil die absolute Thätigkeit keiner Einwirkung fähig ist, so kann auch Nichts außer ihr sein, das, unabhängig von ihr, auf sie einwirkte. Hiedurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß ein von ihr Abhängiges auf sie zurückwirke, denn in diesem Falle wirkt in Wahrheit nicht dieses, sondern es wirkt sie selbst, da sie, das Abhängige bewirkend, durch dasselbe wirkt, also auf sich zurückwirkt. Es kann aber überhaupt kein von ihr Unabhängiges außer ihr sein; denn wäre es, so müßte es auch auf sie wirken, und dann wäre sie nicht absolute Thätigkeit. Es müßte auf sie wirken; denn da es nicht sie, sondern von ihr unterschieden wäre, so wäre es von ihr ausgeschlossen und durch sie begränzt, wie umgekehrt es sie ausschlöße und sie begränzte. Aber sich gegenseitig Ausschließende

und sich gegenseitig Begränzende sind auf einander bezogen, wirken also auf einander.

So ist also die absolute Thätigkeit, da Nichts außer ihr sein kann, das Eine, Unbeschränkte, Unendliche, sie hat einen unendlichen Inhalt, aller Inhalt ist ihr Inhalt. Ist nun aber eine Substanz oder Thätigkeit durch ihren Inhalt, d. h. durch das, was sie in sich selbst ist, und insoweit sie es in sich selbst ist, selbständig und unabhängig, und heißen wir sie, insofern sie unabhängig und selbständig ist, Fürsichsein, so ist die absolute Thätigkeit unendliches Fürsichsein.

Erläuterungen.

1. Das Unendliche hat hier nicht die Bedeutung, welche es in der griechischen Philosophie hatte, sondern nur die Bedeutung der Negation alles selbständigen Fürsichseins außer der absoluten Thätigkeit. Bei den Griechen bedeutete das Unendliche — ἄπειρον — das Unbestimmte, dem alle Bestimmtheit, alle Begränzung — πέρας — fehlt. In diesem Sinne ist das Unendliche freilich ein sehr armer, nichts sagender Begriff, eigentlich noch Nichts, sondern erst die Grundlage und Möglichkeit des Wirklichen. Er fällt mit dem Seinkönnen (δύναμις) des Aristoteles, der Materie der Scholastiker, der materia prima des Leibnitz zusammen. Bei Hegel ist er das reine noch nicht bestimmte, mit keiner Bestimmtheit behaftete Sein (§ 4, 1). Es ist begreiflich, daß die Alten das Bestimmte höher schätzten als das Unendliche, das noch nicht bestimmt, somit Nichts ist.

Wenn nun hier die absolute Thätigkeit das Unendliche genannt wird, so wird nicht behauptet, daß sie das Unbestimmte, sondern vielmehr, daß sie das mit unendlichem Inhalt, also mit unendlichen Bestimmtheiten Begabte sei. Es wird nur behauptet, daß sie durch kein Fremdes außer ihr bestimmt und begränzt werde, und daher gegenüber Anderm außer ihr das Unbegränzte und Unendliche sei. So ist die absolute Thätigkeit Fürsichsein im vollsten Sinne des Wortes, indem sie unabhängig von allem fremden Einfluß nur in sich selbst ihr unendlicher Inhalt, nur das Selbstbestimmende, Selbstgenügende ist.

2. Als unendliches Fürsichsein ist die absolute Thätigkeit das Eine, außer dem Nichts ein Durchsichseiendes ist.

Das Eine und Unendliche ist der Grundgedanke des Pantheismus. Sein Eines und Unendliches ist, wie Hegel über Spinoza (Geschichte der Philos. III. B. S. 377) richtig bemerkt, der Abgrund, der Alles verschlingt, und aus dem Nichts herauskommt. Der Grundgedanke des Pantheismus scheint großartig, in ihm liegt das Anziehende dieser Lehre. Sich als Nichts fühlen, die Beschränktheit egoistischen Thuns und Treibens aufgeben, nur das Göttliche in sich walten lassen — dieß sind Gedanken, welche interessiren und ergreifen. Im Mysticismus spielen sie eine große Rolle, aber der Mysticismus ist nahe daran, alles Andere außer dem Unendlichen zu vernichten, und „sich im reinen Aether des Absoluten zu baden." Von ihnen erfüllt hat Herodot seine Geschichte geschrieben. „Das Göttliche ist ein Mißgünstiges und Verwirrendes," läßt er I. Buch c. 32 Solon zu Krösos sagen, — es ist der rothe Faden, der durch sein ganzes Geschichtwerk geht. Die griechischen Tragiker führen größtentheils den nämlichen Gedanken aus, ihre Dramen enthalten das Bewußtsein einer unendlichen, durch Nichts beschränkten Macht, vor der Menschen und Götter sich beugen müssen. Ja jedes religiöse Gemüth hat diese Auffassung in sich aufgenommen, es kennt sie als Gefühl des Leeren, Oeden und Nichtigen dem Unendlichen gegenüber, als Bewußtsein der Vergänglichkeit und Werthlosigkeit des Endlichen.

3. Aber der Begriff des unendlichen Fürsichseins ist im Pantheismus nur abstrakt gefaßt. Statt zu zeigen, wie das Unendliche in der von ihm verschiedenen Welt sich behaupte, in ihr seine Ideen und seinen Willen bethätige, und so wahrhaft zum allein giltigen und im wahrhaft Andern sich bewährenden Unendlichen werde, vernichtet er das Endliche, und wagt nicht, es neben dem Unendlichen stehen zu lassen; dieses, obschon es das Unendliche ist, scheint ihm zu schwach, jenes zu bewältigen, und in ihm seine Unendlichkeit zu bewähren. So wird sein abstrakt gefaßter Begriff zur ungeheuersten Verwirrung für den Verstand, und zur fürchterlichsten Härte für das Gemüth. Jenes, denn er führt zur kolossalen Lüge, daß Gott der allein Wirkende in der Welt, also das Princip so vielen Uebels, Unheils und Bösen sei. Dieses, denn der nämliche Begriff zwingt zur Annahme, daß Gott nur die Alles verzehrende, Nichts neben sich duldende Macht, nicht die freudig Andern

mittheilende und sie gewähren lassende Liebe, daß er nur Naturnothwendigkeit, und nicht freier Geist sei. Cf. § 3 und § 26.

§ 9.

Das unendliche Fürsichsein ist absolute Selbstobjektivirung.

Das unendliche Fürsichsein ist, weil die absolute Thätigkeit ist. Als solche ist es nichts als Wirksamkeit, ihr ganzer unendlicher Inhalt geht in die Wirkung über, und er geht uranfänglich, in Einem Akte über, weil das unendliche Fürsichsein nie ruhend, immer vollkommen thätig ist. Es setzt also seinen vollen unendlichen Inhalt, producirt ihn aus sich, und stellt ihn vor sich hin, es erzeugt die absolute Vorstellung seiner, und wird so sich selbst zum Objekte, und zwar zum absoluten Objekte, weil es seinen ganzen Inhalt auf einmal vor sich hinstellt, objektivirt. Das unendliche Fürsichsein ist absolute Selbstobjektivirung.

Machte das absolute Wesen sich in seinem Andern geltend, und wurde es so zu seiner vollkommenen Erscheinung, war die absolute Substanz der zusammenhaltende Grund in den Accidentien, so daß diese wegen ihrer Gegenwart in ihnen nicht verschwanden, also ihr volles Sein und ihre volle Festigkeit in ihr hatten, so stellt sich nun das fürsichseiende Unendliche, weil es absolute Thätigkeit ist, in die Wirkungen hinaus, objektivirt sich, es zeigt sich absolute Selbstobjektivirung zu sein.

Auch die relativen Substanzen objektiviren sich, weil sie Kraft, Lebenskeim, Thätigkeit sind. Die Pflanze, das Thier stellt seinen Inhalt heraus, bringt sein inneres Wesen zur Erscheinung, und bewirkt oder objektivirt sich so selbst, macht offenbar, was in ihm als Keim verborgen war. Diese Objektivirungen sind jedoch keine vollständigen; denn da die relativen Substanzen nur relative Thätigkeit und daher zum Theil receptiv sind, so sind sie auch nur relativ, d. h. theilweise wirkend, und bringen also nicht auf einmal, sondern in successiven Akten ihren ganzen Inhalt zur Vorstellung. Aber die absolute Substanz ist absolute Thätigkeit, und wird sich daher in Einem Akte ganz objektiv, sie ist absolute Selbstobjektivirung.

Erläuterungen.

1. Auch der Begriff der Selbstobjektivirung ist nicht neu in der Philosophie; er kommt in der alten, wie in der neuen Philosophie vor. Schon die ontologischen Untersuchungen der Eleaten und des Herakleit über die Ruhe und Bewegung, über das Eine und Viele sind eine Vorbereitung auf den Gedanken der Selbstobjektivirung. Indem Platon nachweiset, daß die Ruhe ohne Bewegung, das Eine ohne das Viele unmöglich sei, hat er den abstrakten Ausdruck für die Selbstobjektivirung. Denn die Eine, bleibende, ruhige Substanz ist untrennbar von der Mannigfaltigkeit der Bewegung und Wirksamkeit, ist also nothwendig wirkend, sich objektivirend. Auch auf den überweltlichen Boden hat Platon die Selbstobjektivirung übertragen; die Idee des Guten ist das Centrum, das Band, die knüpfende Einheit der vielen Ideen. Daß Aristoteles der Gedanke der Selbstobjektivirung nicht fremd war, ergibt sich aus seinem Begriffe der ἐνέργει ; denn wenn das Erste nichts als Wirksamkeit ist, so muß es seinen actus, seine Objektivirung haben. Das immotum movens dieses Philosophen (τὸ κινοῦν ἀκίνητον), die Zusammenfassung der Eleatischen Ruhe und der Herakleitischen Bewegung, diese auch von den Scholastikern angenommene Definition des Ersten, ist wesentlich der Gedanke, welchen die Neuern Subjekt-Objekt heißen, — die Objektivirung, Hinausbewegung des in sich ruhig verharrenden Subjekts; es ist der stets sich erhaltende, unbewegliche Mittelpunkt (Subjekt), welcher stets aus sich hinauswirkt, in unendlichen Radien in die Peripherie hinausstrahlt. Besonders sind es aber die Neuplatoniker, welche die Selbstobjektivirung des Ersten zum klaren Bewußtsein brachten. Plotinos und Proklos bewegen sich ganz im Gedanken, der νοῦς sei die Entfaltung des Ersten, und es scheint, daß bei ihnen die Objektivirung nicht mit dieser wirklichen Welt zusammenfalle. So auch die neuere Philosophie. Die causa sui des Spinoza Eth. Def. 1. (cf. § 7, 2) ist die Herausstellung, das ex-sistere des innern Wesens, das mit diesem gegeben ist. Die Substanz causirt sich selbst, objektivirt sich selbst. Nach Leibnitz stellt jede Monade vor, und „die Vorstellung ist nichts Anderes, als das Ausgedrücktsein der Vielen in Einem, — quam multorum in uno expressio.“ Ad Des-Bosses epist. 3. Denn „die naturgemäßen Veränderungen der Monaden müssen aus einem innern Princip in denselben abfolgen, weil ja eine äußere Ursache

keinen Einfluß auf das Innere der Monas auszuüben vermag" Monadol. 11, und „der vorübergehende Zustand, der eine Mehrheit in der Einheit oder Einfachheit umschließt und vorstellt, ist kein anderer, als den man gewöhnlich Vorstellung (perceptio) schlechtweg heißt, und der von der bewußten Vorstellung (apperceptio) unterschieden werden muß." Monadologie 14.

Die Idee der Selbstobjektivirung ist der Hauptbegriff der Schellingischen Philosophie, der in seiner absoluten Identität, welche sich stets „differenzirt", d. h. eben objektivirt, ihm dunkel vorschwebte, und in seiner Vorrede zu Becker's Uebersetzung Cousins über französische und deutsche Philosophie den klarsten Ausdruck fand als „das absolute Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekte wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden) als über Alles siegreiches Subjekt stehen bleibt." S. XIII. Und wer wüßte nicht, daß Hegel's absolute Negativität, welcher es wesentlich ist, sich stets zu „dirimiren", d. h. sich zu objektiviren, daß die Unruhe des absoluten Processes nichts Anderes sei, als „die lebendige Substanz, als das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insoferne sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist." Phänomenologie S. 15.

2. Der Gedanke der Selbstobjektivirung ist also tief eingewurzelt in die Philosophie, aber er wurde fast immer pantheistisch, d. h. so gefaßt, daß die Objektivirung des Ersten mit der Welt zusammenfällt, und daher keine ewige, von Anbeginn fertige ist, obschon Keime einer bessern Auffassung vorhanden sind, die auf das Wahre hätten führen können. Dieß gilt besonders von der Philosophie Schelling's in seinen frühern Perioden und von Hegel. „Das All," sagt Schelling im Bruno S. 61, „ist nichts Anderes, denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet; hebe das All oder die einzelnen Dinge in demselben auf, deren unendliche Bejahung und ewige Ineinsbildung zu sein die Natur der Substanz (d. h. Gottes) ist, oder denke sie je und vor irgend einer Zeit aufgehoben: und Du hebst die Substanz selbst auf. — — Denn das Sein, d. h. eben das All folgt eben so wesentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß seine Winkel

zusammen zweien rechten gleichen.“ Und in den Jahrbüchern der Medicin I., 1. S. 33: „Gott und All sind völlig gleiche Ideen, Gott ist unmittelbar, kraft seiner Idee die unendliche Position seiner selbst zu sein, absolutes All, und da er nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben kraft seines Wesens unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist auch das All von ihm selbst nicht verschieden.“ Und eben so ist nach Hegel, mögen auch seine Schüler der s. g. rechten Seite, z. B. Schaller, Göschel u. s. w. ihn besser zu deuten versuchen, das Absolute, der Weltgeist in der steten Entwicklung der Naturbildung und Weltgeschichte begriffen. „Das Leben Gottes,“ sagt er in der Phänomenologie S. 15, „und das göttliche Erkennen mag wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.“ „Diese Arbeit aber, welche andere könnte sie sein als die der Weltgeschichte, welche der Weltgeist über sich nahm, weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte?“ Phänom. S. 24. „Gott ist diese Bewegung in sich selbst, sich zu verendlichen, und das Endliche wieder in sich zurückzunehmen, und nur dadurch allein ist er Gott; im Ich, sofern er sich als endliches aufhebt, kehrt Gott in sich zurück, und ist Gott nur als diese Rückkehr.“ Religionsphil. I. S. 122. 123. „Gott vor und außer der Erschaffung der Welt ist selbst nur erst die abstrakte Idee; nicht als Schöpfer gefaßt, wird er mangelhaft aufgefaßt: ohne Welt ist Gott nicht Gott.“ Religionsphil. I. S. 122. II. S. 157. 181. Cf. Geschichte der Philos. der Neuplatoniker III. S. 14, 33, 45 und die Schlußbemerkungen der Geschichte der Philos. III. S. 690.

Beide — Schelling und Hegel — nehmen jedoch den Begriff der absoluten Thätigkeit an, ihnen ist das Absolute nichts als die absolute Bewegung, Kraft und Thätigkeit, es gibt nach ihnen nichts Starres und Todtes in ihm, sondern lauter Leben und Regsamkeit; wie kann das Absolute bei einer solchen Annahme je seine Objektivirung nicht vollständig gesetzt haben? Insoweit es sie noch nicht setzte, in so weit ist es ruhende, latente, nicht wirkende Kraft; wie kann aber das Absolute, als absolute Thätigkeit, zum Theil ruhen und unwirksam sein? „Die Kraft geht ganz in ihre Aeußerung über; denn wenn sie etwas zurückbehielte, das sie nicht in das äußere Bestehen übersetzte, so

wäre sie hierin ebenfalls nicht Kraft." Gablers Propädeutik S. 245. Ist es aber durch und durch Wirksamkeit, so hat es sich auch ganz und zwar von Anbeginn objektivirt, weil es von Anbeginn nichts als Thätigkeit ist. Seine Objektivirung ist also nicht die stets werdende, erst successiv sich entwickelnde Welt, sie ist vielmehr eine von Anbeginn fertige, von Anbeginn vollendete. Das unendliche Fürsichsein hat sich in einem ewigen Akte vollständig objektivirt. Auch hilft es nichts mit David Strauß Dogm. I. S. 660 zu behaupten: „auch nach dieser (d. h. seiner pantheistischen) Ansicht sei Gott nie unvollendet gewesen, und nicht erst mit der Zeit zur Vollendung gelangt, sondern er ist von Ewigkeit fertig und vollkommen, aber er ist dieß nur, weil und sofern er von Ewigkeit her geschaffen hat und schafft," oder gleichfalls mit Strauß zu sagen: „Das Verhältniß der Dreieinigkeit (d. h. der ewigen Selbstobjektivirung) und das der Schöpfung (d. h. der successiven Objektivirung) seien, speculativ betrachtet, Eins und dasselbe, nur das eine Mal rein, das andere Mal empirisch angeschaut." Dogm. I. S. 639. Denn wenn das Erste ewig schafft, oder richtiger, wenn es ewig sich objektivirt, ohne daß seine Objektivirung von Anbeginn fertig wäre, so bliebe seine objektivirende Wirksamkeit theilweise unwirksam, und nie kann eine von Anbeginn ganz gegebene Objektivirung eins und dasselbe sein mit einer sich erst nach und nach entwickelnden?

Schelling und Hegel müssen also den Vorwurf hinnehmen, mit dem Begriffe der absoluten Thätigkeit nicht Ernst gemacht zu haben, oder sie müssen sich entschließen, die eigentliche und wesentliche Objektivirung des Ersten von jener, welche die Welt ist, zu unterscheiden. Haben sie jedoch den wahren Gedanken nicht erreicht, so zeigten sie wenigstens den Weg ihn zu finden, und darum sind in der Wissenschaft ihre Forschungen hoch anzuschlagen, wenn auch ihre Resultate nicht befriedigen. Es ist besonders das Verdienst Anton Günther's (in seiner Vorschule der speculativen Theologie und seinen kritischen Arbeiten) und Hermann Fichte's (in seiner Zeitschrift, seiner Charakteristik der neuern Philosophie und dem Systeme der Philosophie) auf die Ueberweltlichkeit der Selbstobjektivirung des Ersten hingewiesen, und so die Einsicht in sein absolutes Selbstbewußtsein gegeben zu haben.

Aber widerspricht die Annahme der vollendeten Selbstobjektivirung nicht dem Begriffe einer absoluten Thätigkeit? Scheint diese mit jener

Annahme nicht abgelaufen und daher nicht mehr thätig zu sein? Oder um ein geistreich scheinendes Wort Lessing's zu gebrauchen: Müßte Gott nicht Langeweile haben, wenn seine Thätigkeit vollendet wäre, und nicht in der stets sich erneuernden Mannigfaltigkeit der Welt frische Nahrung fände? Sinkt die Fassung des Lebens Gottes als eines Spielens seiner Liebe mit sich selbst nicht zur Fadheit herab? Keineswegs; denn immer erneut das Erste den Akt der vollkommenen Selbstobjektivirung, und mit ihm, wie sich zeigen wird, den Akt unendlicher Selbstbeschauung und unendlichen Selbstgenusses. Ein fortdauernder Akt*) ist auch ein Akt; durch vollkommene Selbstobjektivirung ist also die Thätigkeit des Ersten nicht abgelaufen. Und wenn schon, je tiefer und reicher der Geist eines Menschen ist, er desto mehr sich selbst genügt, und ohne Bedürfniß nach dem bunten Wechsel der Außenwelt zu haben, in sich selbst Stoff und Nahrung, Lust und Genuß findet, wird wohl die Tiefe des unendlichen Fürsichseins nicht genügen, wird sie nicht die Quelle unerschöpflicher Seligkeit sein? Nur dem Geistlosen kommt der eigene Geist fad und langweilig vor.

3. Je nachdem die Selbstobjektivirung des Ersten als eine überweltliche und ewige, oder als eine irdische und successive aufgefaßt wird, unterscheiden sich die Hauptreligionen, an die sich auch die philosophischen Auffassungen Gottes anschließen.

Im Heidenthume fällt das Erste mit der Welt, eigentlich mit der Natur zusammen; diese ist seine Objektivirung, es ist Naturvergötterung, Naturreligion. Das Erste, Gott ist die dunkle Macht der Natur, welche der Mensch nicht bewältigen kann; er ist ihr unterworfen, vor ihr erschaudert er, vor ihr muß er sich beugen. Das Erste — Gott ist das Fatum, die ἀνάγκη. Der Pantheismus, welcher Gott in der Natur und in der Geschichte sich offenbaren läßt, steht auf dem Standpunkte des die Natur vergötternden Heidenthumes, über das er sich nicht zu erheben vermag. Darum ist er nothwendig Naturproceß, und

*) Obschon wir alle Zeit ausschließen sollen und wollen, wir vermögen in unsern Ausdrücken die Vorstellung der Zeit nicht zu vermeiden, wenigstens nicht den Anschein einer solchen Vorstellung, und sprechen daher von Erneuen, von Fortdauern u. s. w.

konsequenter Weise kennt er die Freiheit nicht, es wäre denn, daß er die Einheit löste, und in einen Monadismus sich zersplitterte. (§ 23.)

Im Judenthume erhebt sich das Erste über die Welt, es geht nicht ein in den stets sich ändernden Wechsel der Natur. Der Gott des Judenthumes ist der Unveränderliche, sein Name ist: „Ich bin, der Ich bin." Aber die jüdische Religion kennt nicht klar die eigentliche Selbstobjektivirung Gottes, sondern vorzüglich nur die Offenbarung Gottes in der Natur und im Menschen, ohne jedoch die Welt mit Gott zu verwechseln. Er wird offenbar in der Natur, daher besonders in den Psalmen seine Macht und seine Weisheit so schön besungen wird. „Die Himmel erzählen seinen Ruhm, und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände." Gott wird offenbar im Menschengeiste durch den Dekalog, der seine Heiligkeit und Gerechtigkeit ausspricht. Darum wird das Gesetz unter Donner und Blitz verkündet, und Vergeltung, wie Rache angedroht. Das Judenthum, besonders das nachchristliche, im Gegensatze zum Christenthum stehende Judenthum, hat daher nicht so sehr den Standpunkt des lebendigen, als des abstrakten Monotheismus, welcher Gott annimmt, aber ohne daß er in sich, in der eigenen Objektivirung Leben und Verwirklichung hätte. Auf diesem Standpunkte ist Gott bloß Geist ohne alle Natur, diese in einem höhern Sinne genommen als überweltliche Wirklichkeit, nicht als endliche, geschaffene Natur, daher ist auf ihm Gott ein von ihr losgerissener, abstrakter Gott.

In neuerer Zeit ist Heinrich Jakobi der vorzüglichste Repräsentant dieser Richtung. Jakobi hat die wahre Einsicht, daß das Erste Geist, Intelligenz sei, aber ihm fehlt die Erkenntniß, daß um Intelligenz, um Selbstbewußtsein zu sein, es sich selbst zum Objekte haben, also Selbstobjektivirung sein müsse. Darum erzeugt sich nach Jakobi das Erste nicht selbst sein Objekt, es ist vielmehr ohne eigenes Objekt, ein abstrakter, des eigenen Lebens barer Gott, und eben so abstrakt und todt ist Jakobi's Philosophie, weil sie uns nicht die Einsicht in die Genesis der Intelligenz des Ersten gewährt, d. h. uns nicht sehen läßt, wie die Intelligenz, das Selbstbewußtsein des Ersten entstehe, indem dieses, wie sich im nächsten § zeigen wird, nur durch Selbstobjektivirung, durch die lebendige Hervorbringung seiner selbst als des Objektes der Intelligenz entstehen kann. Schelling hat diesen Mangel erkannt, und darum macht er in seinem

„göttlichgroben" Streite mit Jakobi, gegen dessen Schrift „von den göttlichen Dingen" er das „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 1812" herausgab, geltend, daß alle Intelligenz ein Objekt, alles Wissen ein Sein, also auch Gott als Intelligenz ein Sein, eine Natur haben müsse; nur dürfte es zweifelhaft sein, ob Schelling selbst in diesem Denkmal, wenn er auch S. 90 von einer Natur in Gott spricht, im Stande war, diese Natur in Gott von der Natur in der Welt gehörig zu unterscheiden, oder ob er nicht vielmehr, während er den abstrakten Theismus Jakobi's vermeidet, in den Pantheismus seiner frühern Zeit zurückfällt.

Erst die christliche Religion vermeidet den Pantheismus, wie sie auch klar und entschieden den abstrakten Monotheismus vermeidet. Im Christenthume wird das Erste — Gott sich selbst offenbar, er objektivirt als Subjekt sich selbst, er producirt, erzeugt als dieses sein Objekt — sich selbst. Es ist der Gott wesensgleiche Sohn, die ewige Vorsichhinstellung (Vorstellung, Gedanke) Gottes, „der λόγος, welcher Gott und im Anfange bei Gott war," Joh. I. 1 und 2, „das Bild des unsichtbaren Gottes," Col. 1, 15, „der Abglanz seiner Herrlichkeit, die Form seiner Substanz." Hebr. 1, 3. Und dadurch ist nicht bloß die falsche Auffassung des Heidenthums, und die abstrakte wenigstens des spätern Judenthums vermieden, indem Gott in seiner eigenen Objektivirung unendliches Leben, Bewußtsein und Genuß hat, sondern es ist auch die Möglichkeit gegeben, daß eine Welt, und Gott ihr offenbar werde. Denn wenn Gott in sich selbst keine Objektivität und Wirklichkeit, in sich selbst kein Leben hätte, wie könnte er Anderes, als er ist, wirklich machen? Und wenn er selbst kein Bewußtsein hätte, er sich also selbst nicht offenbar wäre, wie könnte er Anderm als er ist, offenbar werden? Weil er aber in seiner Objektivirung selbst Leben und Bewußtsein ist, so ist durch sie d. h. „durch den λόγος Alles gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht von dem, was gemacht ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. — — Und dieses war das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt." Joh. I. 3. 4. 9. So ist es also erst im Christenthume vollständig klar, daß Gott lebendiger, konkreter Gott sei, der in sich selbst Wirklichkeit und Leben ist, sich selbst offenbar wird, und auch Andern Leben zu spenden, und offenbar zu werden vermag.

§ 10.

Die absolute Selbstobjektivirung ist das absolute Selbstbewußtsein.

Man hat das absolute Selbstbewußtsein des Ersten zu beweisen gesucht aus dem Begriffe des Unbedingten, des Unendlichen, in welchem Selbstbewußtsein nicht mangeln dürfe, oder aus der Analogie mit dem Menschen, welcher nicht vollkommener sein könne, als sein Schöpfer. Allein abgesehen davon, daß aus dem Begriffe des Unendlichen ebenso die Bewußtlosigkeit des Ersten gefolgert, und daß die Analogie mit dem Menschen als Anthropomorphismus verdächtiget wurde, — Gedankenwendungen, welche später zur Sprache kommen sollen: so geben diese Beweise keine Einsicht in die Genesis des Selbstbewußtseins, und sind daher strenge genommen nicht philosophischer Natur. Die Metaphysik muß das Selbstbewußtsein des Ersten tiefer begründen.

Das unendliche Fürsichsein objektivirt sich selbst, ist in seiner Objektivirung. Aber weil es Fürsichsein, weil es absolute Thätigkeit ist, so bleibt es nicht in seiner Objektivirung. Als Fürsichsein kann es nicht im Andern seiner selbst sein, als absolute Thätigkeit nicht im Andern ruhen oder vom Andern gebunden sein, sondern es muß sich von ihm losmachen und befreien, sich von ihm unterscheiden, und so für sich sein. Frei geworden von seinem Objekte, obwohl, weil es setzend, in steter Beziehung zu ihm, ja weil es mit sich vollkommen gleich setzend, in untrennbarer Einheit mit ihm, ist das Fürsichsein Subjekt. Das Fürsichsein unterscheidet sich also als Subjekt von seinem Objekte, mit dem es jedoch, weil es sein Objekt, weil es das vom Subjekte gesetzte Objekt ist, zusammengeschlossen, in untrennbarer Einheit bleibt, und indem es sich unterscheidet, schaut es das hingesetzte Objekt an, weiß um es, ist Bewußtsein desselben, und weil es selbst das Objekt ist, ist es Selbstbewußtsein, und zwar absolutes, denn das Wissen des unendlichen Fürsichseins um sich selbst ist nicht vermittelt durch ein Anderes außer ihm, sondern geht vor sich mittelst der eigenen, aber vollkommenen, d. h. uranfänglichen und erschöpfenden Selbstobjektivirung, und mittelst der eigenen, aber vollkommenen Selbstunterscheidung, ist also ein eben so sehr von allem Andern unabhängiges, als vollkommen erschöpfendes Selbstbewußtsein.

Erläuterungen.

1. Das Selbstbewußtsein besteht darin, daß das Fürsichsein als Subjekt sich selbst von seinem Objekte, mit dem es in untrennbarer Einheit bleibt, also von sich selbst unterscheide. Das Selbstbewußtsein enthält demnach das doppelte Moment des Sich-Unterscheidens*) von sich, und des Einsseins mit sich.

Liegt nun das Selbstbewußtsein wirklich in der Selbstunterscheidung? Negativ ist dieß gewiß, denn wer sich nicht von sich unterscheiden kann, kann auch nicht wissen um sich. Aber auch positiv zeigt sich die Wahrheit obiger Behauptung. Wer sich von sich unterscheidet, der unterscheidet sich als Grund der Objektivirung von sich als dem Objektivirten, er erfaßt sich also als Grund seiner Objektivirung, d. h. als Subjekt, welches seine Objektivirung hervorbringt. So bringt er nicht bloß diese hervor, setzt sich also nicht bloß als ein Objektivirtes, und daher Unterschiedenes, sondern vermag sich auch dem von ihm Unterschiedenen gegenüberzustellen, es vorzustellen, — es zu wissen, er ist nicht bloß zum Objekte, sondern auch zum das Objekt producirenden und vorstellenden Subjekte, zum Ich, geworden.

Der Begriff „Unterscheiden" wird nämlich im mehrfachen Sinne genommen, er ist einer Steigerung fähig. Im passiven Sinne heißt Unterscheiden soviel als Unterschiedensein. In diesem Sinn unterscheidet sich jedes Ding von andern Dingen, und Unterschiedensein heißt objektivirt sein auf eine gewisse Weise, durch welche es eben nicht auf eine andere ist, heißt also bestimmt sein. Im mehr aktiven Sinne heißt Unterscheiden die Unterschiede geben, also bestimmen oder objektiviren. Auch in diesem Sinne kommt das Unterscheiden allen Dingen zu; denn

*) Der Akt des Sich-Unterscheidens von sich enthält auch den Akt der Selbstobjektivirung; denn das Fürsichsein unterscheidet sich als Subjekt von sich, als Subjekt sich selbst objektivirend, als Subjekt sein Objekt setzend. Die Selbstobjektivirung ist also der Zeit nach nicht früher als die Selbstunterscheidung, das Objekt entsteht nicht früher als das Subjekt, sie sind auf einmal da, aber auch das Subjekt ist der Zeit nach nicht früher als das Objekt, nur principiell ist es als Setzendes dem Objekte voraus. Wegen der Deutlichkeit der Darstellung aber wurde die Selbstobjektivirung vorausgeschickt, und so möchte es scheinen, daß das Objekt früher als das Subjekt und nicht durch dieses, sondern durch das Fürsichsein überhaupt entstand.

jedes setzt sich als ein Bestimmtes, als ein Unterschiedenes von andern Dingen, jedes ist der Grund, daß es von ihnen unterschieden ist, unterscheidet sich also von ihnen auf aktive Weise. So geben sich z. B. die Pflanzen, die Thiere u. s w. ihre Bestimmtheiten, setzen ihre Unterschiede, und unterscheiden sich, d. h. ihre Objektivirungen dadurch von andern Dingen. Nimmt man jedoch den Begriff „Unterscheiden" strenge in aktiver Bedeutung, so unterscheiden nicht sie selbst sich, weil sie kein Selbst, kein Ich, kein von ihrer Objektivirung frei gewordenes Subjekt sind, sondern nur wir unterscheiden sie; und man sagt nur deßhalb, daß auch sie sich unterscheiden, weil sie der Grund des Objektivirens, also des Unterschiedenseins sind. Nur wer nicht bloß der Grund seiner Unterschiede ist, sondern auch sich als solchen erfaßt, sich also von sich unterscheidet, zum unterscheidenden Subjekte, zum Ich wird, der unterscheidet sich auch im aktiven und strengen Sinne des Wortes vom Andern. Aber er weiß dann auch um das Unterschiedene, weil er sich im aktiven Sinne des Wortes von ihm unterscheidet, und nicht bloß von ihm unterschieden ist, und er ist dann auch eben so selbstbewußt, als er um Anderes weiß, weil er sich von ihm, und darum auch vom Andern unterscheidet, oder um mit Kant zu reden, weil das „Ich denke" alle seine Vorstellungen begleitet.

Die Sprache drückt es sinnig aus, daß das Selbstbewußtsein in der Selbstunterscheidung, in der Befreiung des Subjekts aus seiner Objektivirung und in der Rückkehr in sich selbst liege. Das Verlorensein des Fürsichseins in das Objekt heißt sie „von sich kommen, und von sich sein". Da das Fürsichsein, wenn es sich in die Vielheit der Objekte verliert, sich gleichsam in diese Vielheit auflöset, sich in sie versenket, so „zerstreut" es sich in ihnen, und der Zustand der Verlorenheit in sie ist ein Zustand der „Zerstreuung". Ist das Fürsichsein hinlänglich kräftig, sich aus der Gebundenheit in den Objekten zu befreien, und so zum Subjekte zu werden, so kehrt es in sich zurück, „reflektirt in sich", und kommt durch die Reflexion „zu sich". Es „sammelt" sich aus der Zerstreuung in den Mittelpunkt des Ich, es koncentrirt seine Kraft, und ist nun „bei sich", es ist selbstbewußt. Wenn daher nach Leibnitz auch jede Monade vorstellt, d. h. sich objektivirt, so subjektivirt sich doch nicht jede; Bewußtsein ist nur dann vorhanden, wenn eine reflexive d. h. in sich umbiegende Thätigkeit die Rückkehr in sich bewirkt. Schon der

alte Heraklei lehrte einen „Weg nach oben" und einen „Weg nach unten", der also umbiegt, in sich reflektirt.

Indem nun aber das unendliche Fürsichsein, sich vollkommen objektivirend, auch vollkommen sich von der Selbstobjektivirung losmacht, und in sich zurückkehrt, und so bei sich ist, unterscheidet es sich von sich selbst, ist selbstbewußt. Es ist nicht bloß einseitiges Objekt, wie die endliche Natur, welche stets in ihren Objekten verloren, es zu keiner wahren Subjektivität bringt, es ist nicht bloß einseitiges Subjekt, wie der endliche Geist, welcher zwar zum Subjekte wird, aber es zu keiner wahren Objektivität bringt. Es ist vielmehr unendliches Subjekt-Objekt, das als Subjekt seinen unendlichen Inhalt — das Objekt — uranfänglich und erschöpfend setzt und weiß, es ist absolutes Selbstbewußtsein.

2. Mit dem Momente der Selbst-Unterscheidung ist bereits das andere Moment im Begriffe des Selbstbewußtseins, das Moment der untrennbaren Einheit ausgesprochen, es darf nur hervorgehoben werden. Denn von wem unterscheidet sich als Subjekt das unendliche Fürsichsein? Von sich selbst. Es selbst ist also Subjekt und Objekt, die sich Unterscheidenden sind das Nämliche, sind in untrennbarer Einheit. Obschon sie sich unterscheiden, hat eines das andere an sich, ist eines ohne das andere undenkbar, sie fallen zusammen, sind Einheit des Subjekts und Objekts.

Schon im gewöhnlichen Bewußtsein, obschon das wissende Subjekt und das gewußte Objekt nicht eins und dasselbe sind, sind doch beide, wenn auch auf vermittelte Weise, zusammengeschlossen. Denn das Subjekt könnte vom Objekte sich nicht unterscheiden, hätte jenes dieses nicht zu seinem Objekte gemacht, es also mit sich dadurch verknüpft, daß es von ihm erfaßt, vorgestellt, objektivirt, zu seinem Inhalte, also mit ihm Eins geworden wäre. Um so einleuchtender ist der Zusammenschluß des Subjekts und Objekts im Selbstbewußtsein; denn der Inhalt, dessen sich das selbstbewußte Subjekt bewußt wird, ist ja das von ihm hervorgebrachte Objekt, also es selbst. Aber diese Einheit ist im endlichen Selbstbewußtsein keine vollständige, denn das Objekt, welches das endliche Selbstbewußtsein hat, erreicht nie das Subjekt ganz, weil sich dieses als endliches nie vollständig objektiviren, also nie zu einem ihm ganz gleichen Objekte werden kann. Deßwegen erfaßt auch das endliche Selbstbewußtsein

sich nie vollständig, hat sich nie vollständig, immer bleibt in den Tiefen des endlichen Geistes etwas zurück, was nicht in das Licht des Selbstbewußtseins aufgeht, und höchstens zur Ahnung und zum dunkeln Gefühle wird. Indem aber das unendliche Fürsichsein sich vollkommen objektiv, und eben so, vom Objekte sich unterscheidend, vollkommen subjektiv wird, hat das Subjekt das Objekt ganz, — beide sind in Einheit aufgegangen, sie sind die nämliche Wesenheit, Substanz und Wirklichkeit.

Allerdings scheint bloß das Subjekt das Wesen, die Substanz und Thätigkeit zu sein, und das Objekt die Erscheinung, die Accidenz und die Wirkung, und heißen wir das substantielle, wirksame Subjekt das Reelle, und das accidentelle, von der Thätigkeit abhängige und daher unselbständige Sein an ihm das Ideelle, so scheint bloß das Subjekt das Reelle, und das Objekt nur das Ideelle, beide also nicht Einheit, nicht die nämliche Substanz, Wirklichkeit und Selbständigkeit zu sein. Allein es ist schon gezeigt worden, daß das Subjekt sich vollständig objektivire, ein ihm ganz gleiches, somit eben so substantielles, wirkliches und reelles Objekt erzeuge. Subjekt und Objekt fallen also zusammen, sind Eins, sind Eine Substanz und Wirklichkeit. Sagen doch schon wir: Je mehr ein Gedanke (Subjekt) in eine Sache (Objekt) eindringt, je mehr er sich in sie versetzt, desto mehr erfaßt er sie, identificirt sich mit ihr, ist sie selbst. Sagen doch schon wir: Wer nie arm, leidend, krank war, weiß nicht was Armsein u. s. w. ist, und wer nie fromm war, begreift nicht das Wesen der Frömmigkeit; um zu wissen, muß man das Gewußte sein. Um wie viel mehr muß dieß vom absoluten Subjekte gelten, welches ganz eindringt in sein Objekt, weil es sich vollkommen objektivirt! Deßwegen sagt Lessing vollkommen richtig: „Muß Gott wenigstens nicht die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich Alles befindet, was er selbst ist? Würde sich aber Alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner nothwendigen Wirklichkeit, so wie von seinen übrigen Eigenschaften sich bloß eine Vorstellung, sich bloß eine Möglichkeit fände? — — — Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben, oder diese vollständige Vorstellung ist eben so nothwendig wirklich, als er es selbst ist u. s. w.“ Ueber Erziehung des Menschengeschlechtes Nr. 73. Und schon der Neuplatoniker Proklos, indem er in Gott drei Momente unterschied, jedes

dieser Momente aber wieder eine Trias: πέρας, ἄπειρον und μικτόν sein ließ, erkannte, daß jedes Moment eben so reell als ideell, eben so ideell als reell sei.

Und nicht bloß das Subjekt hat das Objekt ganz, weil es dieses setzte, sondern auch das *Objekt* hat das Subjekt vollkommen, weil auch *es* dieses *setzt*, wie es von ihm gesetzt ist, nur daß der Anfang des Setzens (nicht der Zeit nach, sondern ideell, principiell) vom Subjekte ausgeht, dieses somit immer ideell das eigentliche Princip bleibt. Denn das Subjekt ist nur darum Subjekt, *weil* es das Objekt setzte, ist also, was es ist, nur *durch* das Objekt und *wegen* des Objekts, ohne welches es nicht Subjekt wäre, und das Objekt ist daher nicht bloß deßhalb eben so wesenhaft, substantiell, wirklich und reell, weil es die vollkommene Objektivirung des Subjekts ist, sondern auch deßhalb, weil es die wesenhafte, substantielle, realisirende Wirksamkeit des Subjekts, dieses aber seine Erscheinung, seine Accidenz, seine Wirkung, sein Ideelles ist.

So stellt sich also die durcheinanderseiende, sich wechselseitig durchdringende Einheit des Subjekts und Objekts auf das vollständigste heraus, und mit dieser Einheit der Begriff des absoluten Selbstbewußtseins, das eben nichts anderes ist, als die vollständige *Selbst*unterscheidung des Subjekts und Objekts, somit die vollständige Unterscheidung beider *bei* ihrer vollständigen Einheit, und die vollständige Einheit beider *in* ihrer vollständigen Unterscheidung.

3. Weil das absolute Selbstbewußtsein die vollständige Einheit des absoluten Subjekts und Objekts in ihrer vollständigen Unterscheidung ist, so sind in seinem Begriffe die Einseitigkeiten der *Eleatischen* und *Herakleitischen* Schule ergänzt, und in der Ergänzung beide als Momente zur gleichen Geltung gekommen (cf. § 7 gegen Ende). Das unendliche Fürsichsein ist Subjekt, und objektivirt sich als solches, — es ist *beständige Bewegung*, aber es hat in der Bewegung sich selbst erreicht, sich selbst als fixen Punkt der Bewegung gewonnen, es ist uranfängliches Subjekt, — ist mit sich *gleichbleibende Ruhe*. Es ist, um mit *Aristoteles* zu sprechen, das κινοῦν ἀκίνητον, das unbewegte Bewegende, oder die ἐνέργεια, welche mit der ἐντελέχεια zusammenfällt (ein Wort von Aristoteles zusammengezogen aus den Wörtern: τὸ ἐν ἑαυτῷ τέλος ἔχον), d. h. stete Wirksamkeit, welche aber in sich selbst ihr Ziel *hat*, — nicht erst sucht, und nicht erst

darnach ringt. Das absolute Selbstbewußtsein ist der νοῦς ποιητικός (nach Aristoteles), d. h. der machende Verstand, oder der intuitive Verstand (nach Kant), welcher als Subjekt das Objekt wissend hinsetzt, hinschaut, und hinschauend weiß. Es ist die intellektuelle Anschauung (nach Schelling), welche das Objekt denkend producirt, und producirend denkt. Es ist die absolute Vernunft (nach Hegel), welche sich ihrer als alles Seins bewußt ist. Es ist der absolute Geist, der das Objektive und zwar alles Objektive erfaßt, weil er es producirt. Aber alle diese Begriffe sind nicht im Sinne des modernen Pantheismus zu nehmen, nach welchem das absolute Fürsichsein sich erst in successiver Entwicklung objektivirt, und erst in successiver Entwicklung zu sich selbst kommt. Vielmehr ist seine Objektivirung, wie seine Rückkehr in sich selbst eine uranfängliche und erschöpfende; nur so ist es vollständige Einheit des Subjekts und Objekts; denn ist etwa ein Objekt, das erst wird „durch die harte Arbeit der Weltgeschichte", vollständig Eins mit seinem Subjekte? Und ist ein Subjekt, das erst wird, und „durch keine geringere Arbeit das Bewußtsein über sich selbst gewinnen konnte," wohl vollständig Eins mit seinem Objekte?

Ist aber das absolute Selbstbewußtsein vollständige Einheit des Subjekts und Objekts, so hat das Subjekt das Objekt an sich, und das Objekt das Subjekt, oder mit andern Worten: das Reelle hat das Ideelle an sich, und das Ideelle das Reelle, das Wissende das Gewußte, und das Gewußte das Wissende. Daraus ist nun begreiflich, daß bald das Subjekt, bald das Objekt sich als das Reelle, und eben so, daß bald das Subjekt, bald das Objekt sich als das Ideelle zeige. Das Subjekt ist das Reelle, und doch ist es das Wissende, also das Ideelle. Umgekehrt ist das Objekt die Vorstellung, das Abbild, der λόγος, und doch ist es schon § 9, 3 als die Natur und die Wirklichkeit in Gott erklärt und behauptet worden, weil der λόγος die Wirklichkeit sei, sei durch ihn Alles gemacht worden. Aus dem nämlichen Grunde ist begreiflich, daß im absoluten Selbstbewußtsein sowohl das Subjekt als das Objekt nicht bloß als Wissendes und Gewußtes angesehen werden könne, sondern sowohl Wissendes als auch Gewußtes sei. Denn das Subjekt hat das Objekt an sich, es setzt und objektivirt dieses, und unterscheidet sich von ihm, — es weiß das Objekt und sich in ihm. Aber auch das Objekt hat das Subjekt an sich, es setzt und objektivirt dieses, und

unterscheidet sich von ihm, — es weiß also das Subjekt und sich in ihm. Und darum, weil das Objekt das Subjekt an sich hat, weil es dieses setzt und objektivirt, so ist die Wirksamkeit des unendlichen Fürsichseins nicht eine Wirksamkeit in's Unendliche fort, sondern eine reflexive Wirksamkeit in sich selbst. Nämlich da das Objekt eben so substantiell, wirkend und reell ist, wie das Subjekt, so scheint es, daß jenes ein neues, aber reelles Objekt setze, und dieses wieder ein neues und so in's Unendliche fort. Dem ist aber nicht so. Allerdings weil das Objekt wirkend und reell ist, so objektivirt es sich, aber es objektivirt sich durch Setzung des Subjekts. Also nicht eine Wirksamkeit in's Unendliche fort ist die Wirksamkeit des absoluten Fürsichseins, sondern ein gegenseitiges Durchdringen und Vermitteln, — die Wechselwirkung, durch welche eben die wesenhafte und substantielle Einheit des Subjekts und Objekts ist. Nicht die Bewegung der stets fortschreitenden geraden Linie ist die Bewegung des absoluten Selbstbewußtseins, sondern die der in sich umbiegenden, sich schließenden Kreislinie.

§ 11.

Das absolute Selbstbewußtsein ist die absolute Wahrheit.

Der Begriff der Wahrheit wird in einem weitern (uneigentlichen), und in einem engern (eigentlichen) Sinne genommen. Im weitern Sinne des Worts ist die Wahrheit das Substantielle, Wirkliche, Reelle, und daher das Feste, Unvergängliche und Gewisse, gegenüber dem bloßen Scheine, dem Accidentellen und Unselbständigen, gegenüber dem Wandelbaren und Veränderlichen, überhaupt gegenüber der bloßen Einbildungswelt. Daß in diesem Sinne das absolute Selbstbewußtsein die Wahrheit sei, ist offenbar, es ist ja absolute Substanz und Thätigkeit, es ist unendliches Fürsichsein, absolutes Subjekt-Objekt u. s. w.

Aber diese Bedeutung ist nicht die eigentliche, denn die Wahrheit bezieht sich auf das denkende Bewußtsein, — die Wahrheit ist im Verstande, sagt schon Aristoteles. Dieß führt auf den Begriff der Wahrheit im engern Sinne des Wortes. Wahrheit ist bewußtes Denken oder Bewußtsein, welches ein Objekt erfaßt, und je mehr es das

Objekt erfaßt, desto wahrer ist es. Soll es aber ganz wahr sein, so muß es auch das Objekt ganz erfassen, es ganz zu seinem Eigenthume machen, sich ganz in dasselbe umwandeln, sich identificiren mit ihm. Da nun aber das bewußte Denken oder das Bewußtsein Thätigkeit des Subjekts ist, so ist die Wahrheit die Thätigkeit des Subjekts, durch welche das Objekt vom Bewußtsein des Subjekts erfaßt, und mit ihm identificirt wird, so daß nun das Bewußtsein desselben das nämliche hat (oder besser gesagt: ist), was das Objekt hat (oder ist). Nun könnte aber das Bewußtsein des Subjekts nicht identisch werden mit dem Objekte, wäre dieses nicht Produkt von jenem, d. h. wäre es nicht von jenem producirt oder objektivirt. Denn wäre es nicht sein (d. h. von ihm producirtes) Objekt, so wäre es unabhängig und selbständig, also stets ein Anderes als das Bewußtsein des Subjekts, und nie identisch mit ihm. So ist also die Wahrheit die Thätigkeit des Subjekts, durch welche es sein Objekt producirt, und mit seinem Bewußtsein identificirt, und da das Bewußtsein des Subjekts das Subjekt selbst ist (es ist ja das von seinem Objekte freigewordene, wenn auch darauf bezogene Fürsichsein — also das Subjekt selbst § 10), so ist die Wahrheit die Thätigkeit des Subjekts, durch welche es sein Objekt producirt, und es mit sich und sich mit ihm identificirt. Die Wahrheit liegt also weder im Subjekt allein, noch im Objekt allein, weder im Ideellen allein, noch im Reellen allein, sie ist vielmehr die beide in Eins verschmelzende Macht und Thätigkeit, durch welche das Subjekt (also das Bewußtsein) eindringt in das Objekt, und es in Eins setzt mit sich. Die Wahrheit ist deßhalb nicht ein Abstraktum, ein luftiges Gedankengebilde, nur eine Idee, sondern sie ist die ewig producirende, ewig sich objektivirende Kraft und Thätigkeit, die unüberwindliche Macht, welche Alles besiegt, und Alles sich unterwirft, weil sie ist, weil sie eben so reell als ideell, eben so Wirklichkeit als Denken ist.

Es ist nun sehr leicht einzusehen, daß das absolute Selbstbewußtsein mit der Wahrheit zusammenfalle, daß nur es die Wahrheit, daß es alle Wahrheit, daß es uranfänglich die Wahrheit, daß es die absolute Wahrheit sei. Denn das absolute Selbstbewußtsein ist ja die Thätigkeit, welche sich selbst objektivirt und sich selbst aus der Objektivirung zurückzieht, Subjekt (Bewußtsein) wird, und als Subjekt eins ist mit dem Objekte. Sein Begriff ist der nämliche, wie der der Wahrheit, nur

daß in diesem mehr das Moment des Einsseins, in jenem mehr das Moment des Unterschiedenseins des Subjekts und Objekts betont ist. Und nur das absolute Selbstbewußtsein ist die Wahrheit; denn kein anderes Subjekt vermag sich so zu objektiviren, daß sein Objekt eins wäre mit ihm, eben so substantiell, wirklich und reell wäre, wie es selbst. Und es ist alle Wahrheit, denn sein Bewußtsein erfaßt ja den allumfassenden Inhalt des unendlichen Fürsichseins, und es ist endlich uranfänglich die Wahrheit, denn sein Objekt hat von Anbeginn das Subjekt vollkommen erreicht, und das Subjekt von Anbeginn das Objekt vollkommen erfaßt. Mit einem Worte: das absolute Selbstbewußtsein ist die absolute Wahrheit.

Erläuterungen.

1. Gegen die aufgestellte Ansicht von der Wahrheit scheinen sich verschiedene Bedenken zu erheben. Ist denn die Wahrheit Einheit des Bewußtseins (Subjekts) mit dem Objekte? Ein Denken, das mit dem Objekte übereinstimme, sagt man, sei wahr; daß es eins sei mit ihm, sei unmöglich, und darum sei Wahrheit nur die Uebereinstimmung des Bewußtseins mit dem Objekte, des Denkens mit dem Sein, des Ideellen mit dem Reellen u. s. w.

Aber wenn die Gedanken, wenn das Bewußtsein des Subjekts nicht das Objekt selbst erfassen, es selbst haben, sondern nur ein Abbild, nur ein übereinstimmendes Facsimile, so sind sie nicht wahr, sie haben eben nicht das Objekt, sondern nur sein Abbild, und kommen daher aus dem Reiche der Bilder, aus der Welt der Gedanken nicht heraus, und nie an die objektive Welt heran. Das Denken, das Bewußtsein erreicht diese nie, es ist ihr nicht gewachsen; sie, die unerreichbare, flieht vor ihm, sie erschließt sich ihm nie, und wird ihm nicht offenbar. Sie ist nicht für das Denken und das Bewußtsein, oder mit abstrakten Worten: das Ansichsein der Welt (d. h. was die Welt der Objekte an ihnen selbst, was sie eigentlich ist) ist nicht für Anderes (für das Denken, für das Bewußtsein). Sollen also Gedanken und Bewußtsein wahr sein, so genügt nicht, daß sie übereinstimmen mit dem Objekte, daß sie ein ähnliches Bild von ihm seien; sie müssen viel enger mit ihm verknüpft sein, sie müssen in einander eindringen, und mit einander verschmolzen sein. Sie müssen durch

sich selbst, ohne weiteres Mittelglied mit einander übereinstimmen, also zusammenfallen, sich decken, eins und identisch sein mit einander.*)

Es ist daher ganz konsequent anzunehmen, daß es auch für das endliche Bewußtsein keine Wahrheit gebe, wenn man Bewußtsein und Objekt in ihrer tiefsten Wurzel, in dem unendlichen Fürsichsein dualistisch auseinanderhält und ihre Einheit nicht anerkennt, wie es umgekehrt konsequent ist, die ursprüngliche Einheit des Bewußtseins und Objekts — das absolute Selbstbewußtsein — anzunehmen, wenn man dem endlichen Geiste die Möglichkeit des Wahrdenkens zutraut. Auf dem zweiten dieser Gedanken beruht die Kraft des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, von dem im § 19 die Rede sein wird; zum ersten Gedanken fühlten sich stets die Idealisten — vollständige und halbe — hingetrieben. Schon bei den Griechen sehen wir diese idealistische Wendung aus dem genannten dualistischen Standpunkt hervorgehen. Weil Bewußtsein und Objekt, Denken und Sein total verschieden sind,

*) Wenn behauptet wird, die Wahrheit sei mehr als bloße Uebereinstimmung, sie sei vielmehr Einheit des Bewußtseins mit dem Objekte, so soll hiemit weder gesagt sein, daß das endliche Bewußtsein (d. h. das Bewußtsein des endlichen Geistes) mit dem Objekte (d. h. dem Sein, der objektiven Welt), noch, daß das unendliche Bewußtsein (d. h. das Bewußtsein des unendlichen Fürsichseins) mit dem endlichen Objekte (dem endlichen Sein) eins und identisch sei. Denn das endliche Bewußtsein bringt nicht das Objekt hervor, es ist nicht schöpferisch, also nicht die Wahrheit, sondern bloß der Wahrheit fähig. Wie dieß möglich sei, wie es der Wahrheit fähig sein könne, ohne die Wahrheit selbst zu sein, ist einer viel spätern Erörterung vorbehalten (§ 26 und § 45), und hier sei bloß bemerkt, daß, wenn das endliche Bewußtsein (der endliche Geist) auch nicht das Objekt (die Natur) und umgekehrt dieses nicht jenes ist, doch keine absolute Scheidung zwischen beiden statt finde, jedes vielmehr das andere an sich habe. (§ 35.) Aber auch mit dem endlichen Objekte ist das unendliche Bewußtsein nicht identisch; wenn dieses auch jenes hervorbringt, so fällt es doch nie mit ihm zusammen. Das Irrige dieser pantheistischen Ansicht wird noch öfters zur Sprache kommen (§ 26, b. § 30, 2, § 45), wie auch die Frage einer eigenen Untersuchung bedarf, wie das unendliche Fürsichsein, obschon sein Bewußtsein nicht identisch ist mit der Welt, doch um diese wisse. (§ 30, 2.) Hier ist vom Selbstbewußtsein, nicht von der Allwissenheit des Ersten die Rede. Die Wahrheit ist vielmehr die Einheit des Bewußtseins des unendlichen Subjekts mit seiner eigenen ewigen Objektivirung, mit seiner eigenen ewigen Natur, sie ist die Einheit des absoluten Subjekts mit dem absoluten Objekte.

sagt der Sophist Gorgias, ist auch alles Sein unerkennbar. „Wenn aber auch Etwas ist," berichtet Sextus Empir. adv. Mathem. VII. 77—80 über ihn, „so ist es doch unerkennbar und undenkbar. Denn das Vorgestellte ist nicht das Seiende, sondern es ist ein Vorgestelltes. Das Vorgestellte ist nicht das Seiende, also wird, was ist, nicht vorgestellt u. s. w." Und Gorgias hat Recht, wenn man ihm seinen dualistischen Standpunkt zugibt. Wenn Vorstellen (Denken, Bewußtsein) durchaus etwas Anderes ist, als Sein (das Objektive), so sind sie nie für einander, und alles Erkennen, alle Wahrheit hat ein Ende; denn Vorstellen ist nicht Sein, und Sein ist nicht Vorstellen, sie bleiben getrennt, und der Vorstellende hat immer nur Vorstellungen, nicht das objektive Sein, nur Bilder, nicht die Wirklichkeit. Ein anderer Sophist, Protagoras, hält Bewußtsein und Objekt gleichfalls auseinander, und scheidet sie dualistisch; er muß daher auch die Möglichkeit wahr zu denken läugnen, da er aber beide doch äußerlich zusammenkommen läßt, so entsteht ein Wissen um die Objekte, wie sie dem Subjekte vorkommen und erscheinen, wenn auch kein Wissen um sie, wie sie an sich sind, — es entsteht ein subjektives, wenn auch kein objektives Wissen; Protagoras ist unentschiedener, auf halbem Wege stehen bleibender Idealist. Nach dem Zeugnisse des Platon im Theaitet spricht Protagoras aus: „Der Mensch ist das Maß der Dinge." Die Dinge — das Sein — sind so, wie sie der Mensch mißt, wie sie sein Denken bestimmt; also nicht ein Wissen der Dinge, wie sie an sich sind, findet statt, sondern bloß wie sie der Mensch bestimmt, nicht ein objektives Wissen, sondern bloß ein subjektives, nicht Wahrheit, sondern das Wahre ist eben nur dieß Erscheinen der Dinge. Was ist aber der Grund dieser das objektive Wissen läugnenden Ansicht des Protagoras? „Das Thätige," so lautet nach Platon's Theaitet Nr. 157, in der Schleiermacher'schen Uebersetzung II. Theil erste Abtheil. S. 215 die Ansicht des Protagoras, „ist nicht thätig als in Beziehung kommend mit dem Passiven, eben so das Leidende ist nur in Beziehung auf's Thätige. Was für Bestimmtheit also ich von Etwas aussage, so kommt diese dem Dinge nicht an sich zu, sondern schlechthin in Beziehung auf Anderes. Nichts ist also an und für sich so beschaffen, wie es erscheint, sondern das Wahre ist eben nur dieß Erscheinen." Das heißt: Das Leidende ist das Bestimmbare, das Sein, denn dieses erleidet das

Bestimmtwerden, — dieß ist das eine Moment. Das Thätige ist das Bestimmende, das Denken, denn dieses bewirkt die Bestimmtheit — dieß ist das andere Moment. Nach Protagoras hat also Nichts das Bestimmende an sich selbst, es wird erst bestimmt durch das Andere; denn jede Bestimmtheit kommt ihm ja nur zu in Beziehung auf Anderes. Das Bestimmende ist also außer dem Bestimmbaren, Denken ist außer dem Sein; beide fallen auseinander, sind dualistisch geschieden, und weil sie auseinander fallen, kann es kein wahres Denken geben. Denn indem das Subjekt die Objekte bestimmt, denkt es sie als bestimmte, während sie doch an sich selbst unbestimmte sind, es denkt sie also anders, als sie sind, denkt sie falsch. Ihm kommen sie zwar so vor, aber sie sind nicht so; — es ist ein subjektives, nicht ein objektives Wissen von ihnen, es ist halber, unentschiedener Idealismus.

Der moderne Protagoras ist Kant. Auch er steht auf dem dualistischen Standpunkt, auch er hält Denken und Sein auseinander, und läßt sie wie Protagoras bloß äußerlich an einander kommen. Dem endlichen Geiste kommt nur das Denken zu, oder wie Kant sich ausdrückt, die Form, d. h. das bestimmende, formende Princip; der objektiven Welt aber nur das Sein, der Stoff, d. h. das bestimmbare, die Form empfangende, passive Princip. Weil nun aber Form und Stoff gänzlich getrennt sind, so ist auch bei Kant kein Wissen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, möglich, sondern nur ein Wissen von ihnen, wie sie dem Bestimmenden oder Denkenden erscheinen und vorkommen. Indem dieser, als formendes Princip, seine Formen auf die Dinge überträgt, ändert er sie ja, hat etwas Anderes, als sie an sich selbst sind, hat geformte und bestimmte statt formloser und unbestimmter Dinge — sein Wissen und Denken ist falsch, und wahr ist nur, daß die Dinge ihm so vorkommen, das Wahre ist das Erscheinen der Dinge.

Allerdings hat Kant bessere Ahnungen, er scheint manchmal über seinen dualistischen Standpunkt hinaus und zu einem objektiven Wissen zu kommen, aber nicht er, sondern erst seine Nachfolger haben Ernst gemacht mit diesen Ahnungen. So ahnt er, daß Sein und Denken, das Gegebensein des Stoffes, das wir durch die Sinne erfassen, und das Gedachtwerden der Form, das Sache des Verstandes ist, eine gemeinschaftliche Wurzel haben. Es gebe „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen,

aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." Kritik der reinen Vernunft, Einleitung S. 56. edit. Hartenstein. Er ahnt, daß es einen intuitiven Verstand geben könnte, der, weil er die Dinge producirte, auch ihr Ansich erfaßte, und dessen Denken daher eins mit dem Ansich der Dinge, also wahr oder eine intellektuelle Anschauung wäre.*) Besonders, um von den tiefen Gedanken Kant's in der Kritik der Urtheilskraft erst im § 19, 2 zu sprechen, tritt die Ahnung der Einheit des Denkens und Seins hervor, und wird zur von Kant selbst gemachten Voraussetzung in seiner Lehre von der ursprünglichen, synthetischen Einheit der Apperception, d. h. des allem Erkennen nothwendig vorausgehenden und es bedingenden Selbstbewußtseins. Cf. Krit. der r. V. S. 129 et seq. Nur unter der Bedingung, so lautet der Gedanke Kant's, daß das Mannigfaltige des Stoffes vom Geiste aufgenommen, und das so Aufgenommene mit seinen Formen (Begriffen) in der stets sich gleich bleibenden Identität des Selbstbewußtseins verknüpft werde, — nur unter dieser Bedingung sei Erkenntniß möglich. Oder: weil wie die Thatsache uns lehrt, im und durch das Selbstbewußtsein erkannt wird, daß der aufgenommene Stoff dasselbe sei, was wir denken, so muß in ihm der Stoff und unser Gedanke, also Stoff und Form, Sein und Denken verknüpft, in Einheit gebracht, eins und identisch sein.

So sehen wir also, daß Kant, durch das Faktum des Selbstbewußtseins (der ursprünglichen Apperception) gezwungen, eine ursprüng-

*) »Wir haben zwar,« sagt er in der Kr. d. r. V. S. 248, freilich nach der ersten Ausgabe, »oben nicht beweisen können, daß die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern daß sie es nur für uns sei; wir konnten aber auch nicht beweisen, daß noch eine andere Art der Anschauung möglich sei.« »Verstehen wir aber unter Noumenon ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.« S. 247. »Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute, wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorgebracht würden, so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben.« S. 137.

liche Verknüpfung des Stoffs und der Form annahm, und so den Weg eröffnete, über sich selbst hinauszugehen, aber er benützte diesen Gedanken, der sich ihm aufdrängte, nicht weiter, sondern blieb in seinem Dualismus und halben Idealismus befangen. So ist er uns mit Protagoras und Gorgias ein Beweis, daß wer die Einheit des Bewußtseins und Objekts, des Denkens und Seins nicht anzuerkennen vermag, nothwendiger Weise auch dem endlichen Geiste die Möglichkeit des Wahrdenkens absprechen, und umgekehrt, daß wer die Ueberzeugung hat, es sei für den endlichen Geist ein wahres Denken möglich, auch überzeugt sein müsse, Bewußtsein und Objekt stimme in der tiefsten Wurzel, im unendlichen Fürsichsein, nicht bloß übereín, sondern sei eins, oder die Wahrheit sei die Einheit beider Momente.

2. Doch die Wahrheit ist Thätigkeit, nicht bloß Einheit des Bewußtseins und Objekts. Als Einheit gefaßt ist sie nicht erschöpfend gefaßt; denn als solche scheint sie bewegungslose Ruhe, eine erstarrte Verknöcherung ohne Fluß des Lebens zu sein. Sie ist vielmehr Thätigkeit, die ihr Objekt hervorbringt, und zum wissenden Subjekt oder zum Bewußtsein macht, es mit ihm identificirend. Sie ist die ihr Objekt erzeugende und mit dem Bewußtsein des Subjekts verschmelzende und in Eins setzende Macht, ist Wirksamkeit und Leben. Wie „im λόγος Leben war, und das Leben das Licht der Menschen war," so kann man auch sagen, daß das Licht der Wahrheit Leben sei. Daher die erschütternde, jeden Gegner zerschmetternde Kraft der Wahrheit; daher „vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis." Hebr. 4, 12.

Weil Platon das Wahre, die Idee, unlebendig, starr und todt faßte, tadelt ihn Aristoteles. Indem er nämlich in seinen Dialogen Sophistes und Parmenides zeigt, daß das Wahre durch den Eleatischen Begriff der Ruhe eben so einseitig dargestellt sei, als durch den Herakleitischen Begriff der Bewegung, so hätte die Konsequenz dieser Untersuchungen ihn zum Schlusse treiben müssen, das Wahre, oder die Idee, sei eben jene lebendige Bewegung, welche in sich die Ruhe habe, oder das Wahre sei Thätigkeit, welche sich selbst objektivirend, in sich das ruhige Ziel des bei sich bleibenden und mit sich identischen Subjekts

habe. So wäre die Wahrheit allerdings Einheit, aber nicht todte, starre, sondern produktive, lebendige Einheit oder Thätigkeit, welche in sich das Ziel hat, sie wäre Energie, welche Entelechie ist. (Cf. § 10, 3.) Aber statt zu dieser lebendigen Einheit vorzudringen, scheint Platon das Wahre, d. h. die Idee, nur als starres, unlebendiges Musterbild zu fassen, welchem die Macht sich zu objektiviren und zu produciren, somit Leben und Wirklichkeit fehlt, und darum tadelt ihn Aristoteles, indem die Thätigkeit und Wirklichkeit in den Platonischen Ideen nicht zu finden sei (Arist. Metaph. I. c. 7 und 9), und so ist die Wahrheit bei Platon nur die abstrakte Gleichheit mit sich selbst, nicht die lebendige Einheit, welche ihr Objekt bewirkt, und in ihm mit sich selbst gleich bleibt.

Auch Schelling, obwohl nach ihm „das Unbedingte,“ also die Wahrheit, „weder in einem absoluten Objekt, noch in dem durch das Objekt bedingten Subjekt, überhaupt nicht in der Sphäre der Objekte, also nur im absoluten Ich gefunden werden kann“, wie er schon als 20jähriger Jüngling in der Uebersicht seiner ersten Schrift „Vom Ich, als Princip der Philosophie“ lehrte, obwohl das Princip seiner Philosophie „die absolute Vernunft ist oder die Vernunft, insoferne sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird“, wie er sich im 1. § der „Darstellung meines Systems“, Zeitschrift für specul. Physik II. Band 2. Heft, aussprach, obwohl nach der Einleitung zu seiner Weltseele die Vernunft „die absolute Copula des Idealen und Realen“ ist, obwohl endlich das Absolute „das absolute Subjekt ist, das seiner Natur nach sich objektivirt, aber aus jeder Objektivität siegreich hervortritt, — — bis es als über Alles siegreiches Subjekt stehen bleibt,“ — auch Schelling hat doch für seinen Begriff von der Wahrheit, welcher abgesehen von der pantheistischen Haltung sonst richtig ist, nicht den rechten Ausdruck gefunden, wenn er sie als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, als Identität und Einheit dieser Gegensätze bezeichnet; denn dieser Ausdruck leidet eben an der gerügten Starrheit und Bewegungslosigkeit. Sie liegt zwar nach Schelling, wie die angeführten Stellen beweisen, nicht in seinem Begriffe der Wahrheit, die Wahrheit ist ja das lebendige Subjekt, das als über Alles siegreiches Subjekt stehen bleibt; aber weil der Ausdruck verfehlt ist, und das der absoluten Wahrheit einwohnende Leben und die ihr eigene Thätigkeit nicht andeutet, so hat Hegel Recht, wenn er gegen Schelling in der

Phänomenologie und in der Geschichte der Philosophie polemisirt, und darauf hinweiset, daß die Wahrheit wesentlich als Subjekt, als Geist, als Selbstbewußtsein zu fassen sei.*)

3. Hegel hat allerdings den dualistischen Standpunkt Kant's und die Unlebendigkeit in der Auffassung Schelling's vermieden. Er findet die Wahrheit im Selbstbewußtsein. „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. — — — Nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre." Phänom. S. 15. Aber nun entsteht die Frage: Ist die Bewegung des Selbstbewußtseins eine uranfänglich vollendete, oder eine im successiven Processe sich verlaufende? Bekanntlich ist diese Auffassungsweise die pantheistische, z. B. Schelling's und Hegel's, jene aber die christliche.

Nach dem ganzen Gange der bisherigen Entwicklung kann es nicht schwer sein, zu entscheiden, welche die wahre sei. Nach der pantheistischen Auffassungsweise objektivirt sich das unendliche Fürsichsein nach und nach, wie sich etwa der Lebenskeim einer Pflanze erst nach und nach in's Dasein setzt, und eben so unterscheidet es sich erst nach und nach von seiner Objektivirung, und wird erst durch die tausend und tausend Augen der Menschen zum wissenden Subjekte — zur Wahrheit;

*) Hieher gehören die Stellen Hegel's: »Und wenn drittens das Denken das Sein der Substanz mit sich vereint, und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen (Schelling's) nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.« Phänom. S. 15. »Daß die intellektuelle Anschauung oder der Begriff der Vernunft (bei Schelling) ein Vorausgesetztes ist, und seine Nothwendigkeit nicht dargestellt ist, dieß ist ein Mangel, durch den sie diese Gestalt hat. Schelling scheint mit Platon wie mit den Neuplatonikern dieß gemein zu haben, das Wissen in die innere Anschauung der ewigen Ideen zu setzen, worin die Erkenntniß unvermittelt und unmittelbar im Absoluten ist. — — Das Absolute ist selbst als diese Bewegung des Sichaufhebens zu fassen; dieß ist dann wirkliches Erkennen und Erkennen des Absoluten.« Gesch. der Philos. III. Band S. 667.

denn „durch keine geringere Arbeit als die der Weltgeschichte konnte der Weltgeist das Bewußtsein über sich selbst erreichen," als wie wenn wir ihm zum Bewußtsein verhelfen müßten, und er das Werk unserer Hände wäre!

Widerspricht aber eine solche Auffassungsweise nicht dem Begriffe des unendlichen Fürsichseins, das absolute Thätigkeit ist, somit uranfänglich zum vollkommenen Objekte, wie zum vollkommenen Subjekte wird? Widerspricht sie ferner nicht dem Begriffe der Einheit des Subjekts und Objekts, welche im Begriffe der Wahrheit so wesentlich ist? Oder ist wohl ein Objekt, das noch nicht ist, sondern erst werden soll, bereits eins mit dem Subjekte, hat es dieses bereits erreicht? Und umgekehrt ist ein Wissen (Subjekt), das noch nicht ist, sondern erst werden soll, bereits eins mit dem Objekte, hat es dieses bereits erfaßt? Widerspricht endlich eine solche Auffassungsweise nicht aller Erfahrung? denn da nach ihr das unendliche Fürsichsein erst im Selbstbewußtsein des endlichen Geistes mit dem Objekte eins ist, so ist das im Selbstbewußtsein des endlichen Geistes sich wissende absolute Fürsichsein die Wahrheit; kann es aber eine mit der Erfahrung, welche uns eine solche Zersplitterung der Meinungen, Ansichten und Anschauungen im Selbstbewußtsein der verschiedenen endlichen Geister zeigt, greller widersprechende Behauptung geben? Würden wir durch sie nicht auf die Ansicht des Protagoras und Kant's zurückgetrieben, daß es nur ein subjektives, und kein objektives Wissen, also wie Platon den Protagoras im Theaitet widerlegt, keine Wahrheit gebe? So zeigt sich die Falschheit der pantheistischen Auffassungsweise, so zeigt sich, daß die Wahrheit von Anbeginn sei, und nicht erst nach und nach werde, es zeigt sich, daß die Wahrheit nicht bloß Einheit des Subjekts und Objekts, nicht bloß lebendige Einheit, sondern auch von Anbeginn vollendetes Selbstbewußtsein sei, es zeigt sich, daß die in den drei Erläuterungen angeführten Bedenken verschwinden.

§ 12.

Die absolute Wahrheit (Einssein) ist absolute Einssetzung des Subjekts und Objekts.

Das unendliche Fürsichsein objektivirt sich als Subjekt vollkommen selbst, unterscheidet sich als Subjekt (Bewußtsein) von seinem Objekte,

und ist als Subjekt in dieser Unterscheidung eins mit ihm, ist Einssein beider oder die Wahrheit. Ist der Begriff des Ersten — des unendlichen Fürsichseins nun nicht erschöpft, und seine Thätigkeit vollendet? So scheint es, weil Subjekt und Objekt eins sind, Einheit aber Vollendung ist. So nahmen es auch Viele, z. B. Spinoza, Schelling, Hegel. Aber schon die Betrachtung, daß im Selbstbewußtsein und somit in der Wahrheit das Sich-Unterscheiden des Subjekts von seinem Objekte vorzüglich hervortritt, dürfte die Einsicht gewähren, daß in beiden das Einssein noch nicht zur vollen Geltung kam, die Thätigkeit des unendlichen Fürsichseins also noch nicht erschöpft sei. Die absolute Wahrheit ist allerdings Einssein des Subjekts und Objekts, aber noch nicht das Einsgesetztsein beider. Oder: als Wahrheit ist Subjekt und Objekt allerdings eins, aber das Subjekt hat seine Einheit mit dem Objekte noch nicht bejaht, bestätiget und bethätiget, sie noch nicht gesetzt. Wer sich, um populärer, aber anthropomorphistischer zu sprechen, eins weiß, und als eins erkennt mit seinem Objekte, hat diese Einheit durch das bloße Wissen und Erkennen noch nicht gewollt, noch nicht anerkannt. Er sagt: Es ist so, aber er hat noch nicht gesagt: Es ist mir lieb, daß es so sei, — so soll es sein. Erst dieß ist Bejahen und Bethätigen des Einsseins, erst dieß ist Einssetzen. Erst durch die Einssetzung ist der noch im bloßen Selbstbewußtsein, im bloßen Begriffe der Wahrheit liegende Unterschied und Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben, die Einheit beider vollendet. Die Wahrheit ist also erst beginnende Einheit des Subjekts und Objekts; weil sie beginnende ist, liegt zwar der Keim der vollen Einheit in ihr, aber die Einheit selbst ist noch nicht zur vollen Geltung gekommen, sie hat sich noch nicht zur substantiellen und reellen Würde des Subjekts und Objekts erhoben, ist noch nicht vollendete Einheit geworden.

Im Begriffe der absoluten Wahrheit (des Einsseins) liegt jedoch auch der Begriff der absoluten Einssetzung. Denn indem das unendliche Fürsichsein absolutes Subjekt-Objekt ist, setzt es eben so sehr als Subjekt das mit ihm einsseiende Objekt, als es als Objekt das mit ihm einsseiende Subjekt setzt, sie sind wechselseitig durch einander. (§ 10, 2 und 3.) So entspricht nun das eine dem andern; da es mit ihm eins ist, ist es ihm angemessen, und als entsprechendes und angemessenes ist eines für das andere. Das Subjekt setzt also das Objekt für

sich, und das Objekt setzt das Subjekt für sich. Ein solches Setzen ist aber ein Beziehen des Objekts auf das Subjekt, und des Subjekts auf das Objekt, — es ist ein wechselseitiges Einssetzen des einen mit dem andern. Diese Einssetzung geschieht aber, weil das unendliche Fürsichsein durch kein fremdes bedingt sein kann, nur durch sich selbst, d. h. nur mittelst der eigenen wechselseitigen Setzung für und Beziehung auf einander, und ist deßhalb eine vollkommene, denn da die Einssetzung nur durch die wechselseitige, und daher einander durchdringende Setzung und Beziehung ist, so setzt eines das andere sich vollkommen entsprechend oder vollkommen eins mit sich. Weil aber die Einssetzung vollkommen ist, so ist sie substantiell und reell. Denn erstens ist sie als vollkommene Wirkung des absoluten Subjekts und des absoluten Objekts ihnen vollkommen gleich, also eben so substantiell und reell wie sie (§ 9), und zweitens da sie vollkommene Einssetzung ist, macht sie die Einsgesetzten ganz eins, ist also der Grund ihres Einsseins. Nun ist aber sowohl das Subjekt als auch das Objekt das, was es ist, nur durch den Zusammenschluß und das Einssein mit dem andern Momente, d. h. das Subjekt ist nur Subjekt durch den Zusammenschluß mit dem Objekt, und das Objekt ist nur Objekt durch den Zusammenschluß mit dem Subjekt, also ist die Einssetzung der beide bewirkende Grund, — sie ist substantiell und reell.

Die Einssetzung — das dritte Moment — ist nicht bloß die Wirkung des Subjekts und Objekts, sondern auch umgekehrt sind beide eben so die Wirkung der Einssetzung, sie sind durch sie gesetzt, wie sie sie setzen. Es trifft die nämliche Durchdringung und Wechselwirkung zwischen dem dritten Momente und den beiden andern Momenten ein, wie wir sie schon § 10, 2 zwischen Subjekt und Objekt gefunden haben, nur daß dort der Anfang des Setzens vom Subjekt ausging, hier aber Subjekt und Objekt gemeinschaftliches Princip sind. Ist aber die Einssetzung eine vollkommene, substantielle und reelle, so ist die absolute Wahrheit die absolute Einssetzung des Subjekts und Objekts.

Erläuterungen.

1. Das Denken, die Vernunft, das Selbstbewußtsein ist nicht selten für das Vollendete und Höchste, für die einzige Thätigkeit des Absoluten gehalten worden. So ist bei Spinoza das Denken

in adäquaten Ideen die Vollendung. Nach Schelling ist Alles Vernunft. „Außer der Vernunft ist Nichts, und in ihr ist Alles.“ Und auch Hegel kennt nur die Bewegung des in Gedanken sich abspinnenden logischen Processes; Willen, eigentliche That kennt er nicht, daher auch keine Freiheit, und konsequenter Weise keine Geschichte, sie wird ihm zur Phänomenologie allgemeiner Processe, zu einer „geistigen Naturgeschichte“. Cf. H. J. Fichte's System der Ethik I. Band S. 191. Und kann der Pantheismus überhaupt, da er Alles in nothwendigem Processe sich entwickeln läßt, etwas Anderes kennen, als den nothwendigen Gang des Denkens?

Das Theoretische, das Denken für das Höchste zu halten, ist die Krankheit der Deutschen. Alles gehe ihm zu Grunde „an des Gedankens Blässe, die ihm angekränkelt“, klagt schon bei Shakespeare der in Deutschland gebildete Hamlet. Napoleon nannte uns Ideologen. Vor lauter Gedanken und Spekulation kommen wir zu keiner That. Aber Denken, Wissen, Erkennen ist nicht das Höchste und Vollendete. Wollen, Lieben, konkrete und partiale Ausdrücke für das abstrakte, aber umfassende Einssetzen des Subjekts und Objekts, sind mehr als Erkennen, sie fassen zwar das Selbstbewußtsein in sich, setzen es voraus, gehen aber darüber hinaus. Darum gilt uns Tugend mehr als Wissenschaft, und wir schätzen einen guten Menschen höher als einen bloß gescheiden. So macht in der einzelnen Persönlichkeit nicht das Selbstbewußtsein ihre Vollendung aus, sondern Selbstgefühl, Selbstgenuß, eine viel innigere Verschmelzung des Subjekts und Objekts, als im bloßen Selbstbewußtsein ist. So auch bei mehrern Personen, nicht wenn sie sich als gleiche erkennen, selbst nicht wenn sie sich wechselseitig anerkennen, — nicht das Recht macht ihr Höchstes, ihre Seligkeit aus, sondern die Freundschaft, die Liebe, der wechselseitige Genuß darin. Selbst im Logischen, nicht das Urtheil, sondern erst der Schluß, in welchem die Copula klar und mit Subjekt und Prädikat gleichberechtigt hervortritt, ist die höchste Verstandesfunktion. Auch im Politischen, nicht die bürgerliche Gesellschaft, in der das die Einzelnen auf einander beziehende Band noch nicht recht ausgeprägt ist, ist die Vollendung, sondern erst der Staat, in dem die Regierung als Band klar und mächtig hervortritt.

Wenn daher Schelling in seinen Untersuchungen über die menschliche Freiheit S. 419 sagt: „In der höchsten und letzten Instanz gibt es gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden," — wenn er also den Willen als den höchsten Ausdruck des Absoluten erklärt, so hat er freilich ein großes, folgenreiches Wort gesprochen, und sich weit über sein früheres Princip der Identität des Ideellen und Reellen erhoben, oder eigentlich dieses erst zur Vollendung gebracht, indem erst durch die Einssetzung beider, durch den Willen, diese Identität erzielt wird. Nur hätte er diesen Willen nicht als dunkeln Trieb, „als Willen, in dem kein Verstand ist, — — — und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille; dennoch ist sie (d. h. die unergründliche Einheit, Gott) ein Wille des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist", — sondern als klaren, selbstbewußten Willen fassen sollen. Denn der Wille hebt das Bewußtsein nicht auf, er schließt es aber in sich, er ist bewußtes Einssetzen des Subjekts und Objekts. Und wenn H. I. Fichte von gemüthlichen Eigenschaften in Gott, als von der Liebe Gottes gegen sich selbst, von seiner Seligkeit, von seiner Gnade, seinem Erbarmen u. s. w. spricht (Grundzüge zum System der Philos. III. Band §§ 124–130), so liegt diesen zwar pathologischen Ausdrücken die wahre Einsicht zu Grunde, daß Gott nicht bloß Selbstbewußtsein, Denken, logischer Proceß sei, sondern Einssetzung des Subjekts und Objekts, Selbstbejahung, Selbstbethätigung. Erst diese ist die Vollendung, und macht, wie sich später zeigen wird, das Hinausgehen über den logischen Proceß und das Uebergehen zur That und somit zur Geschichte möglich. (Cf. § 25, 1. § 29, § 31, 1.)

2. Die Einssetzung ist die Beziehung, ist das Subjekt und Objekt auf einander beziehende, einssetzende Band. Der Ausdruck „Band" ist aber unlebendig, und verfällt in den gleichen Fehler, wie der Ausdruck „Einheit oder Einssein" im Begriffe der Wahrheit. (§ 11, 2.)

Die Einssetzung kann auch einseitig gefaßt sein, und selbst als wechselseitige ist sie nur dann substantiell und reell, wenn sie vollkommene, absolute Einssetzung ist. Einseitig ist sie, entweder wenn

nur das Subjekt das Objekt für sich setzt, ohne daß dieses für jenes gesetzt ist, d. h. ohne daß dieses jenem angemessen, entsprechend ist, oder wenn das Objekt zwar für das Subjekt gesetzt ist, dieses aber jenes nicht für sich setzt. In jenem Falle heißt sie bloß subjektive, in diesem bloß objektive Beziehung. Die bloß subjektive Beziehung ist das, was wir bloßes Wollen ohne Rücksicht, ob das Objekt für das Subjekt gesetzt sei, oder Willkür heißen. Ein Subjekt, das ein Objekt für sich setzt, will es; ist es ihm aber nicht angemessen, so ist sein Wollen nur ein willkürliches, und entbehrt daher des innern Haltes und aller Festigkeit. Es bindet zwar das Subjekt von seiner Seite an das Objekt, aber das Band hält nicht, verknüpft nicht fest, schließt nicht zusammen. Es ist ein bloß äußerliches, nicht in der Natur des Subjekts und des Objekts gegründetes Band, und die Verknüpfung ist daher bloß äußerlich, bloß mechanisch, gibt ein Aggregat, aber keinen Organismus. Auch die unvernünftige Liebe, sei sie auch noch so heiß, ist Willkür und daher kein festes Band. Wer einen Gegenstand liebt, der setzt ihn für sich, ist also an ihn gebunden; sollte er aber ihm nicht angemessen, seine Liebe also unvernünftig sein, so ist die Einssetzung, die Liebe willkürlich, daher die Vergänglichkeit, der schnelle Wechsel einer solchen Liebe.

Rousseau hat gesagt, die socialen Verbindungen (der status socialis oder civilis), der Staat und seine verschiedenen Formen und Verfassungen entständen durch die Willkür der Menschen. Weil Menschen als Subjekte andere Menschen als Objekte auf sich zu beziehen belieben, und sie auf sich beziehen, wie es ihnen beliebt, darum und so sei die Gesellschaft, der Staat und seine Formen. Allein bezögen sich die Menschen bloß auf einander, ohne daß sie auf einander bezogen, und für einander gesetzt wären, wäre die Beziehung also bloß einseitig, bloße Willkür, so hätte sie auch keinen Halt und gäbe keine Festigkeit, sie wäre ein schwaches, lockeres, beständiger Auflösung unterworfenes Band, und darum entbehren alle Staatsverfassungen, in denen sich die Menschen nur auf willkürliche, nicht auf ihnen angemessene Weise, also nicht so auf einander beziehen, wie sie auf einander bezogen sind, jeder Dauer und Festigkeit, und können daher nur durch äußern Druck, durch Despotismus, Gensdarmerie und Militärmacht gehalten werden. Nur wenn die Menschen solche Staatsformen wollen und

festsetzen, welche ihnen d. h. ihren gemeinsamen Interessen, der gemeinsamen Weise zu fühlen, zu denken, zu sprechen und zu handeln, mit einem Worte dem gemeinsamen Volksgeiste und dem gemeinsamen Volksbewußtsein angemessen sind, also nur wenn die Beziehung nicht einseitig in der Willkür, sondern auch wechselseitig in ihrer Natur und Beschaffenheit gegründet ist, — nur dann ist die Beziehung ein festes Band, und hält dauerhaft zusammen.

Ist die Beziehung objektiv einseitig, d. h. bloß objektiv, so ist ein Objekt zwar für das Subjekt gesetzt, ihm angemessen, aber ohne daß die Beziehung vom Subjekte vollzogen wäre. So ist sie bloße Aufgabe, bloße Idee, ohne realisirt zu sein. Wie bei der bloß subjektiven Beziehung das Bezogensein fehlt, so fehlt hier das Beziehen; es fehlt der Wille, die That des Subjekts. Das Objekt wirkt zwar auf das Subjekt, und regt es, darauf bezogen, an. Wir heißen die Wirksamkeit des anregenden Objekts auf das Subjekt das Motiv, aber das Subjekt entspricht der Anziehung des Objekts durch das Motiv nicht durch Beziehung von seiner Seite, welche seine That, sein Wille wäre, und wenn durch die bloß subjektive Beziehung (Wille) eine zwar nur einseitige, und daher nur willkürliche und nicht dauerhafte Verknüpfung stattfindet, so findet bei der bloß objektiven Beziehung gar keine Einssetzung statt, sie bleibt eine erst zu realisirende Aufgabe.

Wahre Einssetzung ist also nur dann vorhanden, wenn die Beziehung wechselseitig, d. h. wenn das Objekt für das Subjekt eben so gesetzt ist, als dieses jenes für sich setzt. Ein Analogon wechselseitiger Beziehung, und daher wahrer Einssetzung finden wir schon in der Natur, aber nur ein Analogon; denn da sie sich von ihren Objektivirungen nicht unterscheiden, und es nicht zu einem wahren Subjekte bringen kann, so kann auch in ihr kein Subjekt Objekte für sich setzen. Vielmehr sind in der Natur nur Objekte auf einander bezogen, von denen das eine die Stelle des Subjekts vertritt, und das darauf bezogene Objekt anzieht, und so mit ihm mehr in Eins gesetzt wird, als sich in Eins setzt. Diese gegenseitige Beziehung der Naturobjekte zeigt sich in der unorganischen Natur als Magnetismus, Schwere, Gravitation u. s. w., in der organischen Natur aber als Trieb, Neigung, Instinkt und dergl., so daß sich in der organischen Natur schon mehr ein Subjekt, und mit ihm das Beziehen (nicht bloß Bezogensein)

bemerkbar macht. Ein wahres wechselseitiges Beziehen kann nur im Geiste eintreten; denn nur er ist Subjekt, nur er kann also angemessene Objekte für sich setzen, und so die Einssetzung beider vollziehen. Die Einssetzung des Geistes mit dem Objekte ist jener Willensakt, in welchem er durch das ihm entsprechende Objekt, welches als Motiv wirkt, unterstützt wird, so daß sie die gemeinsame Wirkung beider ist. Ihr Zusammenwirken ist das Band, das Subjekt und Objekt zusammenknüpft und einssetzt. Aber die zusammenwirkende Thätigkeit beider erreicht nicht die substantielle Realität der beiden Wirkenden, sie ist nicht ein Band, das gleiche substantielle Wirklichkeit mit ihnen hätte, — sie ist nur ein formelles, ideelles Band. Denn da weder das Subjekt das Objekt setzt, noch das Objekt das Subjekt, so können sie sich weder vollkommen entsprechend und eins machen, noch kann die Einssetzung der bewirkende Grund des Subjekts und Objekts sein, da sie nicht erst dadurch sind, daß sie einswerden, sondern jedes unabhängig vom andern ist. Ist aber die Einssetzung nicht der sie bewirkende Grund, so ist sie auch nicht ihre Substanz und Realität; — sie ist nicht substantiell und reell.

Hegel spricht viel von Familiengeist, Volksgeist, Weltgeist u. s. w., und es scheint, daß er diese Geister für ein substantielles, reelles Band halte, durch welche die Glieder der Familie, die Individuen eines Volkes, die einzelnen Objekte der Welt zusammengehalten und in Eins gesetzt werden. Aber alle diese Geister sind nur ein formelles oder ideelles, nicht ein reelles Band, sie sind nur die gemeinsame, allerdings wenigstens theilweise in ihrer Natur gegründete Form ihres Fühlens, Denkens und Wesens, nicht eine substantielle Wirklichkeit und für sich seiende Realität, — aus dem eben angegebenen Grunde. Sie sind nämlich nicht das Band, durch welches die einzelnen Verbundenen gesetzt und hervorgebracht sind, also nicht ihre substantielle, sie bewirkende Grundlage.*)

Nur die absolute Einssetzung ist ein eben so substantieller Akt, eine eben so reelle Wirklichkeit, wie die durch sie in Eins gesetzten

*) Inwiefern der Weltgeist als Naturgeist, d. h. als die einzelnen Naturobjekte hervorbringendes und zusammenhaltendes Band substantiell sei, wird § 41, 1 zur Sprache kommen. Hegel's Familien-, Volks-, Weltgeist ist aber im Grunde genommen nur Naturgeist.

Momente, weil sie die sie bewirkende Macht, das sie realisirende Band ist; ohne sie wären sie nicht, durch sie sind sie, was sie sind. Und weil sie eine substantielle und reelle ist, weil sie Subjekt und Objekt bewirkt, so objektivirt sie sich in ihnen nicht bloß, sondern kann sich auch von ihnen als Wissendes unterscheiden, — sie weiß sie und sich in ihnen. Platon sagt im Timäos schön: „Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt sein, sondern es muß ein Band in der Mitte sein, das sie beide zusammenhält; der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst und das, was von ihm zusammengehalten wird, auf's Höchste eins macht." Tim. Nr. 31 u. Nr. 32. Auf's Höchste eins machen, ganz durchdringen und zusammenschließen kann aber nur ein den zu vereinigenden Gliedern homogenes, gleichgenaturtes, somit eben so substantielles Band. Sollte das absolute Subjekt, das mit dem absoluten Objekt ganz eins ist, mit ihm nicht auf das Höchste verknüpft sein?

3. In der christlichen Religion ist die absolute Einssetzung des Subjekts und Objekts dargestellt als der Mittler zwischen Vater und Sohn, auch als die Wahrheit, besonders aber als der Geist, welcher vom Vater und dem Sohne ausgeht. Der erste Ausdruck ist klar, auch der zweite, denn die Wahrheit ist beginnende Einssetzung, mehr das Einssein des Subjekts und Objekts, das aber nur durch die Einssetzung ist. Aber Geist ist der treffendste Ausdruck. Geist wird zunächst im formellen Sinne genommen, als die gemeinsame Form. Diese bindet zusammen. Menschen, welche die gemeinsame Form des Fühlens, Denkens u. s. w. haben, finden sich zusammen, ziehen sich wechselseitig an, werden Freunde. Eben so knüpft der gemeinsame Volksgeist zusammen, er setzt die Einzelnen in Eins, ist Band, ist Vermittler. Nun ist gezeigt worden, daß ein Band, soll es auf das Vollkommenste knüpfen, die gleiche Natur haben müsse mit den zu Verknüpfenden, es muß so substantiell und reell sein, wie sie. Im unendlichen Fürsichsein muß also die Subjekt und Objekt in Eins setzende Form mehr als bloß leere Form, nicht bloß Geist als Form, sie muß reelle Form, reeller Geist sein.

Dieß scheint Schelling in seiner Schrift: Philosophie und Religion S. 23 sagen zu wollen: „Wir haben nun nach dem bisherigen folgendes zu unterscheiden: Das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität

schwebt, und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, nach der oben vorgeschlagenen Bezeichnung: Gott; das schlechthin Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt zu sein, und das Vermittelnde beider, die Absolutheit beider, oder die Form. Inwiefern kraft derselben das Ideale im Realen als einem selbständigen Gegenbilde objektiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden, nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Accidenz oder Attribut des absolut Idealen, sondern als ein Selbständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muß; denn das Absolute kann nicht Idealgrund von irgend etwas sein, das nicht gleich ihm absolut wäre, so wie eben deßhalb auch das, worin das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges sein muß." Nur ist Selbsterkennen ein die Vermittlung und Einssetzung nicht erschöpfender Ausdruck; sie ist mehr als bloßes Erkennen, sie ist Beziehung des Objekts auf das Subjekt und des Subjekts auf das Objekt, — wechselseitige Einssetzung beider.

Während Schelling zur reellen Fassung des Geistes vorzudringen scheint, bleibt Hegel bloß in der formellen Fassung desselben stehen. Nach seiner Religionsphilosophie Band II. S. 257 ist der Geist Gottes nichts anderes als Gott in der christlichen Gemeinde; — die christliche Gemeinde, zusammengehalten durch dieses absolute Band, d. h. durch das gemeinsame religiös-sittliche Bewußtsein, das Gott in ihr erzeugt, ist der hl. Geist. Allerdings wirkt auch nach christlicher Anschauungsweise der hl. Geist das religiös-sittliche Bewußtsein in der Gemeinde, er wirkt den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, aber zuerst ist er an sich selbst zu betrachten, und dann erst in seinen Wirkungen auf die Gemeinde. Aber wie und weil nach Hegel die Selbstobjektivirung Gottes nur die Welt ist, also seine eigentliche und wesentliche Objektivirung ignorirt und mit seiner Offenbarung in der Welt verwechselt wird: so und darum muß auch das Band des göttlichen Subjekts und seines Objekts verkannt sein. Es kann nur das Band sein, welches Gott mit der Welt, — hier mit der Gemeinde, — verknüpft, nicht das Band, welches das absolute Subjekt mit seinem wesensgleichen Objekte in Eins setzt. So kommt Hegel eigentlich nicht über Spinoza hinaus, bei dem „mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per

essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.“ Eth. V. 36.

Und selbst die Unterscheidung zwischen ewiger Gemeinde und erscheinender Gemeinde (Kirche), wie sie Erdmann im Büchlein: „Natur oder Schöpfung?“ S. 100 macht, hilft nichts; denn „da der hl. Geist in diesem letztern Sinne (in der erscheinenden Gemeinde) actu ist, in jener aber (der ewigen Gemeinde) als die reale Möglichkeit,“ so ist ja der Geist an und für sich ohne die erscheinende Gemeinde gar nicht wirklich; er ist erst actu in dieser, immer ist nur von ihm die Rede, insofern er das die religiöse Gemeinde knüpfende Band ist.

§ 13.

Die absolute Einssetzung des Subjekts und Objekts ist absoluter Selbstgenuß.

Das absolute Subjekt setzt das ihm vollkommen entsprechende Objekt für sich, setzt sich auf vollkommene Weise in Eins mit ihm, und es mit sich, eben so setzt das absolute Objekt das Subjekt für sich, und auch die Einssetzung selbst — dieses substantiell-reelle Band — setzt sich in Eins mit den beiden andern Momenten. So erreicht eines das andere, jedes hat das andere.

Dieses Einssetzen, Erreichen, Haben geschieht mit Bewußtsein, und zwar mit wechselseitigem, in dem jedes die andern Momente und sich in den andern weiß. Mit Bewußtsein ein entsprechendes Objekt haben, heißt es genießen. Das Subjekt genießt demnach das Objekt, und das Objekt das Subjekt, und das absolute Band genießt Subjekt und Objekt, so daß die Einssetzung ein durchdringender, jedes Moment des unendlichen Fürsichseins ergreifender Genuß ist. Aber dieser Genuß ist ein unendlicher, und zwar von Seite seines Inhaltes; denn das genossene Objekt (und das nämliche gilt von den andern Momenten) ist als das Objekt des unendlichen Fürsichseins allumfassend, und er ist ein unendlicher von Seite der Form; denn jedes Moment entspricht ganz dem andern, ist also ganz zusammengeschlossen mit ihm, hat es ganz, genießt es vollkommen. So ist der Genuß Selbstgenuß.

Weil ein Moment dem andern ganz entspricht, oder es selbst ist, so genießt jedes sich selbst im andern. Der Genuß, der in der absoluten Einssetzung liegt, ist absoluter Selbstgenuß, absolute Seligkeit.

Erläuterungen.

1. Der Genuß liegt in der Einssetzung des Subjekts und Objekts, d. h. darin, daß das Subjekt das ihm entsprechende Objekt für sich setze, das auf sich bezogene habe.

Wer läugnet, daß es dem Subjekte entsprechende Objekte gebe, und eben so wer läugnet, daß jenes diese für sich setzen, sie erreichen und haben könne, muß nothwendiger Weise auch allen Genuß läugnen. Nach dieser Ansicht gibt es zwar Pflichten, aber kein durch sie erreichtes Gut, zwar ein Sollen, aber kein Können, die Kluft zwischen Tugend und Glückseligkeit ist nothwendig. Wenn die Stoiker die äußere Natur für den Geist nicht für angemessen hielten, so war es konsequent, sie und allen in der Berührung mit ihr liegenden Genuß zu fliehen, d. h. zu erklären, er sei kein wahrer Genuß, und dafür den wahren Genuß in der Freiheit und Unabhängigkeit von ihr, in der Gleichgiltigkeit und unerschütterlichen Ruhe in allem Angenehmen und Unangenehmen, in der Apathie und Ataraxie zu finden. Und eben so ist Kant konsequent; denn da nach ihm Form und Stoff, Subjekt und Objekt, Geist und Natur getrennt sind, so hat er Recht zu behaupten, die Naturobjekte seien ihm nicht entsprechend. Daher bei Kant der beständige Zwiespalt: Der Geist soll alles Natürliche, alle Neigungen und allen Genuß, den sie bieten, fliehen, und er kann es nicht. So bleibt die Tugend ein unerreichbares Ideal, und der Tugendhafte kommt zu keinem Genusse, er darf keinen haben. Schiller hat diesen Zwiespalt scharf, aber wahr gezeichnet:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Ist aber das Objekt für das Subjekt? Kann der Geist es erreichen und haben? Gibt es also wahren Genuß?

Im Endlichen hat dieser dualistische Standpunkt allerdings seine theilweise Berechtigung. Denn einerseits ist, obschon die objektive Welt — die Natur — der ursprünglichen Bestimmung gemäß für das

Subjekt (den Geist) gesetzt ist, das ursprüngliche Verhältniß zwischen beiden durch die Sünde gestört, und daher sind beide in ihrem gegenwärtigen Dasein nicht mehr einander völlig entsprechend; andererseits, wenn sie es auch wären, müßte das endliche Subjekt die Objekte erst anstreben, sie erst erreichen, es hätte und genöße sie noch nicht. Darum ist der endliche Geist mehr auf das Streben und Ringen, als auf das Haben und Genießen angewiesen, und alles Ringen erreicht in der irdischen Laufbahn nie vollständig das Ziel, die Realisirung bleibt immer hinter der Idee zurück. Indem der skeptische Sophist Gorgias sagt: Das Erkennbare sei nicht mittheilbar, hat er ein im Endlichen theilweise giltiges Wort gesprochen. Die Tiefen unseres Geistes sind nicht aussprechbar, sie lassen sich nie adäquat darstellen und mittheilen. Nie erreicht der Künstler das, was sein Geist koncipirte, nie drückt in der Wissenschaft das Wort genau den Gedanken aus, immer bleibt in den Tiefen des Geistes etwas Unsagbares, Unaussprechliches zurück, nie vermag er seinen Inhalt vollständig zu objektiviren, für sich (und Andere) hinzusetzen, und so zu genießen. Und unser Leben, — ist es etwa die reine Darstellung der Idee? Fühlen nicht auch die edelsten und pflichtgetreuesten Seelen das Mangelhafte ihres Wirkens und Handelns? Und nicht bloß, daß es in der Natur des endlichen Geistes liegt, erst nach Objektivirung zu ringen, selbst sein Verhältniß zur objektiven Welt, in der und durch die er sich zu objektiviren hat, ist gestört, und darum ist kein vollkommenes Füreinandersein beider, — kein vollkommener Genuß. Die Trauer indischer und ägyptischer Weisen über die Hinfälligkeit des Lebens, der Ernst der Eleaten im Bewußtsein, alle Welt sei bloßer Schein, die Flucht des Sinnlichen und des Genusses in ihm bei der Stoa und bei Kant, die Strenge der Asceten aller Zeiten haben doch eine tiefe Bedeutung; sie drücken das Mißverhältniß zwischen Geist und Natur, und daher den Mangel bleibender Befriedigung aus.

Aber ungeachtet das Verhältniß beider gestört ist, ungeachtet der Besitz des Objekts von Seite des Subjekts erst zu erringen ist, — der ursprünglichen Bestimmung nach müssen beide für einander sein, weil Subjekt und Objekt im unendlichen Fürsichsein in Eins gesetzt sind, und weil diese Einssetzung nicht bloß Annäherung, Streben und Sehnsucht, sondern ursprüngliches, alle Momente des Ersten durchdringendes Erreichtsein, absoluter Genuß und Seligkeit ist.

2. Der Genuß liegt in der Einssetzung des Subjekts und Objekts. Wissen ist mehr Unterscheiden beider, als ihr Bezogen- und Einssein, und darum liegt in ihm nur insofern Genuß, als es Bezogensein ist. Weil der Akt des Wissens dem wissenden Subjekte entspricht, ihm angemessen, somit darauf bezogen ist, darum liegt auch in ihm Freude und Lust. Im Gefühl, im Gemüthe, in der Liebe tritt mehr das Bezogen- und Einssein hervor als das Unterscheiden, und darum befriedigen diese Zustände mehr als das Wissen.

Der Genuß liegt in der Einssetzung, in der Beziehung; soll er ein wahrhafter, so muß diese wechselseitig sein. Das bloß subjektive Beziehen, das bloße Wollen, Verlangen und Sehnen ist noch nicht Erreichen und Haben, also kein wahrer Genuß. Und doch liegt selbst in ihm eine gewisse Seligkeit, weil es als Thätigkeit dem Geiste angemessen ist. Darum gefällt sich der Willkürliche und der Eigensinnige, — des Menschen Wille ist sein Himmelreich. So ist die Arbeit auch ohne Lohn und selbst ohne Erfolg angenehm, und jede Ueberwindung, jede Abhärtung sagt zu. Das Bewußtsein der Kraft, das Bewußtsein thätig und wirksam zu sein, entspricht und erfreut selbst in seiner Abstraktion von allem Objekte. Das bloß objektive Beziehen gibt gar keinen Genuß; ihm fehlt das Bewußtsein. Weil ein solches Beziehen eigentlich Bezogensein ist, so ist in ihm kein Subjekt, also kein Bewußtsein vorhanden. Wie das Wissen allein nicht wahrhaft befriediget, so ist ohne Bewußtsein gar keine Befriedigung möglich. Angemessene Objekte haben, ist noch nicht Genuß, es gehört das Wissen dazu, daß sie angemessen seien, und daß man sie habe. Daher das Sprichwort: Ignoti nulla cupido, daher die Tugend Vielen so geschmacklos scheint, weil sie ihren Werth, ihr Angemessensein für den Geist nicht kennen. Aber das wechselseitige Beziehen, das bewußte Fürsichsetzen entsprechender Objekte, der bewußte Besitz derselben beseliget nothwendig, und um so mehr, je mehr beide Momente der Beziehung — Beziehen und Bezogensein — vorhanden sind, je mehr also das Subjekt das Objekt für sich zu setzen vermag, und je mehr dieses für jenes gesetzt ist. Der Genuß ist daher desto größer, je reicher und produktiver das Subjekt ist, je mehr es sich objektiviren, also Objekte für sich setzen kann, und je mehr diese gesetzten Objekte ihm angemessen und entsprechend, also für das Subjekt gesetzt sind.

Darum ist aber auch durch das Endliche und im Endlichen keine vollkommene Beseligung, weil kein Endliches durch sich selbst ein Objekt, und um viel weniger alles Objekt setzen, also auch keines wahrhaft für sich setzen kann, sondern der wahre Genuß kann nur sein durch den, durch welchen die Objekte für den Geist gesetzt sind, und in dem, in welchem sie alle für ihn gesetzt sind, — durch Gott und in Gott. „Unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir, o Gott!" sagt so schön der heilige Augustin.

3. Der absolute Genuß liegt in der vollkommenen Einssetzung des Subjekts und Objekts. Denn nur in ihr entspricht das Objekt ganz dem Subjekte, und das Subjekt erreicht das Objekt ganz, und das Entsprechen und Erreichen geschieht nur durch sie, — durch ihr eigenes absolutes Band. Nur in ihr ist aller Genuß, nur in ihr ein alle Momente des unendlichen Fürsichseins durchdringender Genuß, nur in ihr ein uranfänglich vollendeter Genuß.

Man kann sagen, aller Genuß sei Selbstgenuß, und je größer er ist, desto mehr ist er Selbstgenuß. Denn je mehr das Objekt dem Subjekte entspricht, je mehr jenes dieses ist, desto größer ist ja der Genuß. Deßhalb bietet die Natur dem Geiste nicht solche Freuden, wie der Freund sie ihm bietet, weil sie ihm nie so homogen ist, wie dieser, sein alter ego; und je gleichgestimmter zwei Seelen sind, je mehr eine sich in der andern findet, desto fester ist nicht bloß ihr Bund, sondern desto größer auch ihr Genuß. Und je mehr der Geist in sich selbst zu leben vermag, desto glücklicher ist er, und umgekehrt, je mehr er sich selbst verliert, je mehr er sich in die Außenwelt zerstreut, und in ihr seinen Genuß sucht, desto öder und langweiliger fühlt er sich, und alle Zerstreuungen der Welt vermögen nicht seine innere Leerheit zu erfüllen. Freilich nicht ein abstraktes Selbst befriedigt; — ein Selbst, das nicht entwickelt, sondern losgerissen ist von seiner Objektivirung, und so kein konkretes Dasein gefunden hat, ein solches Selbst befriedigt nicht, und darum ist der Genuß der Stoiker, welche die objektive Welt nicht in sich verzehren, und sich nicht an ihr bilden, sondern von ihr ferne halten wollen, nur ein erzwungener und bizarrer; vielmehr je gebildeter das Selbst ist, je mehr es den Reichthum, dessen es fähig ist, in sich aufgenommen, ein je erfüllteres Dasein es gewonnen hat, desto größer ist die innere Lust und Beseligung.

Und gerade darum ist die absolute Einssetzung des Subjekts und Objekts die absolute Seligkeit, weil sie vollkommen ihr Selbst und allen Reichthum desselben und ihn nur durch sich hat — auf uranfängliche, vollkommen durchdringende Weise. Wie könnte eine solche Idee eine Idee der Langweile und Fadheit sein! (§ 9, 2.)

§ 14.

Der absolute Selbstgenuß ist das absolut Gute.

Wie der Begriff des Wahren, so wird auch der Begriff des Guten in einem weitern und in einem engern Sinne genommen. Im weitern (uneigentlichen) Sinne ist das Gute das zu erreichende Ziel, der zu realisirende Zweck; das zu werden und zu sein, was es werden und sein soll, ist jedem Wesen gut. So ist das Gute das Ideelle, das realisirt, der Begriff, der verwirklicht werden soll. Daß der absolute Selbstgenuß in diesem Sinne das Gute sei, ist klar; er hat ja sich selbst zum entsprechenden Ziele, das er nicht bloß erreichen soll, sondern wirklich erreicht hat, er selbst ist die Idee, nach der er nicht bloß streben soll, sondern die er bereits realisirt hat. Darum ist der absolute Selbstgenuß auch das Gute im engern Sinne, — das erreichte Ziel, der realisirte Zweck. Gut ist nämlich das Setzen eines Objekts, das seinem Begriffe ganz entspricht. Sein Begriff ist aber sein inneres Wesen, das in ihm (dem Objekte) erscheint, die Substanz, in der es ruht, somit das Subjekt, das es objektivirte und setzte. Das Gute ist demnach das durch das Subjekt vollbrachte Setzen des Objekts, das jenem ganz entspricht, dafür ganz gesetzt — eins ist mit ihm, so daß das Subjekt das Objekt und umgekehrt das Objekt das Subjekt hat. Das Einssetzen des Subjekts mit dem Objekt ist aber Genuß, ist Selbstgenuß.

So ist also das Gute Selbstgenuß, und der Selbstgenuß ist das Gute; der absolute Selbstgenuß aber, in dem das Subjekt alles Objekt durch sich selbst uranfänglich und in vollkommener Weise hat, ist das absolut Gute.

Erläuterungen

1. Im Begriffe des Guten liegt ein Dreifaches: das Setzen eines entsprechenden Objekts durch das Subjekt, — das Setzen desselben für

das Subjekt, — und das bewußte Haben desselben, der in ihm liegende Genuß. *)

a) Man nimmt das Gute gewöhnlich als ein Objekt, das außerhalb des Subjekts selbständig und unabhängig von ihm bestehe, dann von diesem für sich gesetzt werde. Nach dieser Ansicht wäre das Gute schon da, es läge im Objekte; weil es gut ist, setzt es das Subjekt für sich. Es scheint daher das Produciren oder Setzen des Objekts durch das Subjekt nicht zum Begriffe des Guten zu gehören, und das Gute ein bloßes Reproduciren, ein bloßes Beziehen des bereits gesetzten Objekts auf das Subjekt zu sein. Aber wenn das Objekt nicht vom Subjekte gesetzt ist, ist es ein von ihm Unabhängiges, also ein Anderes, kann also nie vollständig für das Subjekt gesetzt werden, nie vollständig mit ihm übereinstimmen und eins sein mit ihm, nie von ihm erreicht und genossen werden, — es kann nie vollständig gut sein. Soll es vollständig gut sein, so muß es auch vom Subjekte gesetzt, von ihm objektivirt sein; nur wenn es durch das Subjekt gesetzt ist, kann es auch für das Subjekt gesetzt werden. Das Setzen des Objekts durch das Subjekt ist also das erste Moment im Begriffe des Guten. Wie die Wahrheit producirende Thätigkeit ist (§ 11, 2), so ist auch das Gute producirende Thätigkeit.

In diesem ersten Momente liegt der Unterschied zwischen dem absolut Guten und dem endlich Guten; jenes ist Setzen des Objekts (worin allerdings das Beziehen schon verborgen liegt), dieses bloß Beziehen des bereits für das Subjekt gesetzten Objekts auf dasselbe.

b) Das andere Moment im Begriffe des Guten ist das Setzen des Objekts für das Subjekt, das Beziehen desselben auf sich. Denn nur wenn das Objekt dem Subjekt entspricht, also für dieses gesetzt, oder auf dieses bezogen ist, ist es gut. Würde das Subjekt das Objekt bloß setzen, nicht aber es auch in Beziehung zu sich setzen, so wäre weder das Setzen noch das Objekt gut.

---

*) Es mag befremden, daß das Gute im Genusse liegen soll, es mag scheinen, daß der Begriff des Guten auf diese Weise zu pathologisch, zu gemüthlich gefaßt sei. Aber dieser Anschein verschwindet, wenn man bedenkt, daß der Selbstgenuß nur aus der Setzung eines entsprechenden Objekts durch und für das Subjekt entstehe, oder wenn man die angeführten drei Momente berücksichtigt, die im Begriffe des Selbstgenusses liegen.

Ist aber Setzen und Fürsichsetzen, Objektiviren und Beziehen nicht dasselbe, ist es nicht ein Akt? So scheint es wenigstens; denn indem das Subjekt das Objekt setzt, so setzt es dasselbe für sich, weil es ein sich ganz angemessenes Objekt setzt.

Allerdings sind beide — Setzen und Fürsichsetzen ein Akt der Zeit nach. Im nämlichen Akte sind beide da. Indem das Subjekt das ihm ganz entsprechende, mit ihm einsseiende Objekt setzt, hat es dieses auf sich bezogen. Setzen und Fürsichsetzen, Objektiviren und Beziehen, Entzweien und Einssetzen gehen im nämlichen Zeitmomente vor sich. Das gesetzte und daher unterschiedene Objekt ist nicht zuerst da, und dann erst folgt die Beziehung auf das Subjekt, sondern weil und indem es von diesem gesetzt wird, ist es für dieses gesetzt. In unserer Darstellung wird freilich das, was bloß dem Begriffe nach verschieden ist, auch der Zeit nach unterschieden, aber das Collegium logicum ist

Kein Weber-Meisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber, hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Aber nicht ein Akt sind sie dem Begriffe nach. Das Setzen des Objekts ist Produciren, Objektiviren desselben und Sich-Unterscheiden als Subjekt vom Objekte. Es ist damit ausgesprochen der Akt des Entzweiens, der Akt des Sich-Unterscheidens im Einssein, aber noch nicht ausgesprochen ist damit der Akt des Fürsich- oder Einssetzens, der Akt des Beziehens der Unterschiedenen. Ist nun Fürsichsetzen mehr als bloßes Setzen, ist Setzen mit Beziehung auf das setzende Subjekt mehr als bloß einfaches Setzen, so ist auch jener Akt nicht dieser, im Begriffe des Setzens liegt weniger als im Begriffe des Fürsichsetzens, sie sind verschiedene Begriffe, somit verschiedene Akte. Allerdings kündet sich im Akte des Setzens bereits der Akt des Fürsichsetzens an; denn indem das Subjekt das ihm entsprechende Objekt setzt, setzt es dieses für sich. Eben so ist im Akte des Fürsichsetzens der Akt des Setzens schon enthalten; denn das Subjekt könnte das Objekt nicht für sich setzen, hätte es dasselbe nicht gesetzt. Aber dieses wechselseitige Ankünden und Voraussetzen hebt nicht den Unterschied beider Begriffe

auf, sondern zeigt nur ihre Durchdringung, Untrennbarkeit und Gleichzeitigkeit an. Weil im Begriffe des Guten das Moment des Fürsichsetzens enthalten ist, ist das Gute nicht erschöpfend definirt als die Realisirung der Idee (nach der Hegelischen Schule); es ist in dieser Definition das Fürsichsetzen zu wenig hervorgehoben.

Aber weil das absolute Fürsichsetzen des Objekts das Setzen desselben durch das Subjekt in sich schließt, so ist seine Fürsichsetzung eine vollkommene, sie ist Einssetzung durch sich selbst; das vom Subjekte gesetzte Objekt ist ihm ja ganz gleich, ist einsgesetzt mit ihm. Darum unterscheidet sich das absolut Gute wieder vom endlich Guten, indem dieses nie eine vollkommene Einssetzung des Objekts mit dem Subjekt ist, und auch nicht sein kann, weil jenes nicht durch dieses gesetzt ist. Und wegen dieser Trennung des Setzens und Fürsichsetzens ist auch im Endlichen ein einseitiges, bloß subjektives Beziehen des Objekts auf das Subjekt, d. h. das Beziehen eines solchen Objekts möglich, das nicht auf das Subjekt bezogen und daher nur scheinbar gut ist (§ 12, 2 und § 48, 1), während die Beziehung im unendlichen Fürsichsein immer wechselseitig, durchdringend und daher nothwendig gut ist.

c) Das dritte Moment im Begriff des Guten ist das Moment des Genusses. Das Setzen des Objekts für das Subjekt ist nicht bloß ein bewußtes; denn das sich vom Objekt unterscheidende, somit wissende Subjekt setzt ja das Objekt für sich, sondern das Subjekt erreicht auch das Objekt, hat es somit mit dem Bewußtsein des Entsprechens und Erreichens. So liegt also das Moment des Genusses nothwendig im Begriff des Guten. Wir unterscheiden gewöhnlich das subjektiv Gute (das Angenehme) vom objektiv Guten. Dieses ist das uns Entsprechende ohne Bewußtsein des Entsprechens, — also ohne Genuß; jenes ist das Bewußtsein (eigentlich die Meinung) des Entsprechens ohne wirkliches Angemessensein des Objekts, — also ohne wirkliche Bezogenheit des Objekts auf das Subjekt. Keines von beiden erschöpft den Begriff des Guten ganz. Daß nicht das subjektiv Gute, ist klar; denn es ist bloße Beziehung mit der Meinung der objektiven Bezogenheit, bloße Täuschung. Aber auch nicht das objektiv Gute; denn es ist bloß objektives Bezogensein ohne bewußtes Beziehen, das auch für den Begriff des Guten nothwendig ist, und selbst wenn das objektiv

Gute als Beziehen des objektiv Bezogenen gefaßt wird, so fehlt das Bewußtsein der objektiven Bezogenheit oder der Genuß, — das letzte Moment im Begriffe des Guten. In der Region des absoluten Selbstgenusses kann nun die Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv Gutem nicht eintreten. In ihr ist der Begriff des Guten in seiner Reinheit vorhanden, und somit ist mit dem Angemessensein des Objekts auch das Bewußtsein desselben oder der Genuß verbunden, und mit dem Genusse das Angemessensein des Objekts. Und selbst uns, wäre unsere Natur nicht verdorben, müßte das uns wahrhaft Entsprechende, sobald es erreicht ist, auch Genuß bieten oder angenehm sein, und umgekehrt: was uns Genuß bietet, müßte uns auch wahrhaft entsprechen. Aber weil unsere Natur verdorben ist, so ist der oben erwähnte Unterschied möglich, und das wahrhaft Entsprechende ist nicht immer angenehm, und das Angenehme nicht immer wirklich entsprechend.

2. Zwischen dem Wahren und dem Guten findet ein beständiger Parallelismus statt. Es ist bereits gezeigt worden, daß das Wahre im weitern Sinne das Reelle, das Princip oder die causa, und das Gute das Ideelle, das Ziel, der finis sei, so daß das unendliche Fürsichsein Principium und Finis, Alpha und Omega ist. Im engern Sinne ist das Wahre die Umsetzung und Erfassung des Reellen in Gedanken, das Gute Erfassung und Erreichung des Ideellen durch die Wirklichkeit. Das Wahre ist Objektiviren, Entzweien in Subjekt und Objekt, das Gute ist Beziehen, Einssetzen beider. Das Wahre ist Idealisiren des Reellen, das Gute ist Realisiren der Idee. Aber wie das Wahre bloß im Subjekte, im Denken zu liegen, nicht objektiv und wirklich, sondern bloß ein Gedankending zu sein scheint: so scheint das Gute bloß objektiv, es scheint das Wirkliche und unabhängig vom denkenden Produciren des Subjekts zu sein, und doch ist das Wahre, weil Einheit des Subjekts (Bewußtseins, Denkens) mit dem Objekte, objektiv und wirklich, und das Gute, weil gesetzt durch und für das Subjekt, von diesem ausgehend und abhängig. Weil sich das Wahre und das Gute verhalten wie die beginnende zur vollendeten, wie die sich ankündende zur ausdrücklich gesetzten Einheit, so liegt auch die Vollendung und der Abschluß nicht in der Selbstobjektivirung, im Selbstbewußtsein, im Wissen und Denken, nicht im Wahren und der Vernunft, sondern in der Einssetzung, im Wollen, in der Liebe, im Guten. Aber wie die Fürsichsetzung die

Vollendung der einfachen Setzung, das Gute die Vollendung des Wahren, das rechte Wollen die Vollendung des Wissens ist: so enthält dieses jenes bereits im Keime. Denn die Wahrheit, die Erkenntniß bewegt, treibt zum Wollen und zum Guten an, und je edler, kräftiger und selbständiger ein Subjekt ist, je mehr es also die Objekte selbst setzt, desto mehr wird es sie auch für sich setzen und sie wollen, desto mehr wird es seiner Erkenntniß folgen, das Wahre zum Guten machen, das Wissen realisiren und ausüben. Und wie endlich die Wahrheit nicht im Subjekte allein liegt, so liegt auch das Gute nicht im Objekte allein, sondern zeigte sich schon die Wahrheit als die beide in Eins verschmelzende Macht, so ist weit mehr das Gute diese Macht, durch welche das Objekt, weil durch und für das Subjekt gesetzt, eindringt in dieses, und sich mit ihm identificirt und abschließt.

3. Man sagt gewöhnlich, das Gute sei der göttliche Wille. Dieß ist richtig, aber populär ausgedrückt. Denn das Gute ist die Einssetzung des absoluten Subjekts und Objekts (worin eben der absolute Selbstgenuß besteht), ist das Setzen seines Objekts für das Subjekt, — dieses Setzen ist aber eben Wollen.

Man hat die Frage aufgeworfen: ob Gott das Gute wolle, oder ob das gut sei, was Gott will. Im ersten Falle glaubte man Gott vom Guten abhängig zu denken, etwa wie Kant seinen Gott sich abhängig denkt vom Sittengesetz, dem Ideal der Heiligkeit, dessen bloßer Vollstrecker er ist. Im zweiten Falle fürchtete man eine Willkürlichkeit in den Begriff des Guten einzuführen, etwa wie Cartesius auch die nothwendigen Wahrheiten, z. B. der Mathematik, von Gottes Willen abhängig sein läßt, so daß sie, wenn Gott wollte, auch anders sein könnten, als sie sind.

Beide obige Ausdrücke sind richtig, aber in ihrer Einseitigkeit ausgesprochen gerathen sie leicht in die falsche Wendung, welche ihnen Kant und Cartesius gegeben haben. Das absolute Subjekt setzt sein Objekt, aber es setzt es in Beziehung auf sich, also für sich, oder es setzt es so, daß es ihm angemessen, mit ihm übereinstimmend ist, und dieses Sosetzen, dieses Fürsichsetzen ist eben so sehr das Wollen, als das Gute. Weil also das göttliche Subjekt das ihm angemessene Objekt setzt, bringt es das Gute hervor, und bezieht es im nämlichen Momente auf sich, und darum fällt der Ausdruck: Gott will das Gute, und der Ausdruck:

was er will, ist gut, — diese Ausdrücke fallen zusammen, jedoch so, daß im ersten mehr das Beziehen, im zweiten mehr das Hervorbringen betont wird. Wird aber im ersten Ausdrucke vergessen, daß Gott selbst sein Objekt setze, so scheint er die Bedeutung zu haben, als sei das Gute von Gott unabhängig, Gott aber im Wollen desselben von ihm bedingt; — dieß ist die falsche Wendung Kant's. Vielmehr setzt das göttliche Subjekt durch die Selbstobjektivirung selbst das ihm Gute; es ist also gut, was es für sich setzt, oder was es will. Aber es will nur das ihm Gemäße, es setzt (will) das ihm angemessene, gute Objekt, es will nur das Gute. Vergißt man dieß, vergißt man, daß das göttliche Subjekt bei dem, was es will, um einen pathologischen Ausdruck zu gebrauchen, Rücksicht nimmt auf sich, auf sein Wesen, daß es das Gesetzte auf sich bezieht und für sich setzt, so entsteht in seinem Willen der Anschein der Laune und Willkür, — die falsche Wendung des Cartesius. So zeigt sich, daß beide Ausdrücke richtig, aber nicht in ihrer Einseitigkeit, sondern in ihrer Ergänzung zu nehmen sind. Das Gute fällt weder in das absolute Objekt, noch in das absolute Subjekt, sondern ist die beide in Eins setzende, in Eins verschmelzende Macht.

Und so ist es selbst im Endlichen, nur daß, weil das endliche Subjekt die ihm guten Objekte nicht hervorbringt, sie vielmehr ohne sein Zuthun da sind, sie zwar auch ohne seine That ihm angemessen sind, aber erst durch seine That für es gut werden. Im Endlichen scheint nämlich das Gute bloß in das Objekt, nicht in das Subjekt zu fallen; denn nicht was wir wollen, so scheint es, ist gut, sondern wir sollen wollen, was gut ist. Allerdings ist das dem Subjekte angemessene Objekt nicht von ihm gesetzt, das Gute scheint also nur in das Objekt zu fallen. Aber es muß doch das Objekt dem Subjekte angemessen sein, auf daß es ihm gut sei, also liegt das Gute immer in der Beziehung des Objekts zum Subjekte, somit nicht im Objekte allein, sondern eben so im Subjekte, weil ohne Beziehung auf dasselbe das Objekt nicht gut wäre. Wegen dieser Beziehung bestimmt vielmehr jenes, wie das Objekt sein soll, um gut zu sein; es ist nur gut, wenn es so bestimmt ist, wie das Wesen (allerdings nicht wie die Willkür) des Subjekts es verlangt. Das Gutsein hängt also eben so vom Subjekte, wie vom Objekte ab, und wir können auch vom Endlichen eben so gut

sagen: was das Subjekt als gut bestimmt (verlangt, will), ist gut, als: das Subjekt verlangt (will, wird bestimmt durch) das, was gut ist. Und wenn bei freien Wesen das Bestimmen (Wollen) auch nach Willkür und nicht nach der eigentlichen Wesenheit des Subjekts vor sich gehen kann, also bloß von der Willkür des Subjekts abzuhängen scheint: so wird dieses Bestimmen doch nur dann wirklich und nicht bloß scheinbar gut sein, wenn das Subjekt durch eigene Wahl das für sich bestimmt, was auch wirklich für es bestimmt ist, und dieß darum, weil umgekehrt das Gutsein nicht bloß im Subjekte, sondern auch im Objekte liegt.

§ 15.

Das absolut Gute ist das durch absolutes Selbstbewußtsein und absoluten Selbstgenuß Vollendete, — ist Gott.

Werfen wir einen Blick auf die bisherige Darstellung, so ist offenbar, daß das Erste das absolut Gute, somit das in sich Vollendete sei. Der Grund seiner Vollendung aber ist sein absolutes Wesen (§ 5), durch welches es absolute Substanz (§ 6) und absolute Thätigkeit (§ 7) ist, oder näher bezeichnet, das Erste ist das Vollendete, weil es durch die absolute Selbstobjektivirung (§ 9) vollkommenes Selbstbewußtsein (§ 10) und durch die absolute Einssetzung seines Subjekts und Objekts (§ 12) vollkommener Selbstgenuß (§ 13) ist. Als absolute Thätigkeit nämlich ist es nicht bloß unendliches Fürsichsein (§ 8), somit das Eine, Unumschränkte, die unendliche Tiefe allumfassenden Seins, sondern bringt durch die absolute Selbstobjektivirung diese unendliche Tiefe zum vollkommenen Selbstbewußtsein, und ist durch die Einssetzung seines Subjekts mit seinem Objekte der Genuß dieser unendlichen Tiefe, vollkommener Selbstgenuß.

Mit andern Worten ergab sich das nämliche Resultat, indem sich zeigte, das Erste sei das absolut Wahre (§ 11), und das absolut Gute (§ 14). Oder kürzer: Das Erste — diese Tiefe unumschränkten Seins — setzt sich für sich, hat, genießt sich — diese unendliche Tiefe. Das unendliche Sein wissend zu genießen und in diesem Genusse selig zu sein, ist Mangellosigkeit, ist Vollendung. Das so Vollendete heißen wir aber Gott. So wahr ein Erstes, so

wahr ist Gott. Durch absolute Selbstobjektivirung sich zu wissen und durch absolute Beziehung des gesetzten Objekts auf sich zu genießen, — dieß ist das innere oder immanente Wesen Gottes. Die Lehre von diesem Wesen ist hiemit beendet.

Erläuterungen.

1. Nur als in sich Vollendetes, durch sein eigenes Selbstbewußtsein und seinen Selbstgenuß Vollkommenes ist Gott — Gott. Erst dadurch ist sein Begriff erschöpft. Die Begriffe des Ersten, Unbedingten, des absoluten Wesens, der absoluten Substanz u. s. w. sind Keime zum Gottesbegriffe, aber er selbst sind sie noch nicht, erst entwickelt geben sie den Begriff Gottes, des in sich — in seinem eigenen Bewußtsein und seinem eigenen Genusse Vollendeten.

2. Hegel tadelt Spinoza, daß er Gott nur als Substanz gefaßt, er sei wesentlich als Subjekt, als absoluter Geist zu fassen. „Alles kommt darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so als Subjekt aufzufassen.“ Phänomenol. S. 14. „Die absolute Substanz Spinozens ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist gefaßt werden müsse.“ Encycl. § 50 I. B. S. 60. Dieser Tadel ist ganz gerecht. Nur als absoluter Geist ist Gott richtig aufgefaßt.

Geist ist nämlich, wenn dieser Begriff nicht bloß im formellen Sinne (§ 12, 3) genommen wird, das Subjekt, welches die Objekte erfaßt, und sich in den Besitz derselben setzt. Je mehr es sie erfaßt, je mehr es eindringt in sie, und sich ihrer bemächtiget, desto mehr ist das Subjekt Geist. Und darum ist es absoluter Geist, wenn es das Objekt vollkommen erfaßt, ganz durchdringt, eins geworden ist mit ihm, und so als mit ihm in Eins gesetztes es hat und genießt.

Ist nun aber der Gott Hegel's der absolute Geist? Nimmt er den Begriff „absoluter Geist“ im eigentlichen Sinne? Hat auch sein Gott sich — sein Objekt ganz erfaßt, vollkommen durchdrungen, und in seligem Genusse sich eins gesetzt mit ihm? Keineswegs; denn sein Gott ringt erst, sich zu erfassen, er seufzt noch unter der Last und den Mühen des Tages, und erst am Ende der Zeiten, am Ende der Weltgeschichte wird es ihm gelingen, sich vollständig zu erfassen und zu ergreifen; sein Gott ist nur der Weltgeist, der den Ernst, den Schmerz,

die Geduld und Arbeit des Negativen nicht scheut, aber durch keine geringere Arbeit als die der Weltgeschichte das Bewußtsein über sich erreichen kann. Phänom. S. 15 und S. 24. So hat also auch Hegel trotz seines Tadels Spinozens den Begriff von Gott nicht richtig gefaßt.

Wer immer unter Gott das innere Wesen, die innere Macht und Kraft der Welt versteht, oder die ihr immanente Vernunft, Ordnung, das ihr immanente Gesetz ihres Wirkens, so daß er sich erst in der Welt entwickle und zum Bewußtsein komme, kurz sich erst in der Welt und durch die Welt vollende, dessen Gott ist nicht Gott, sondern nur der Geist der Welt, und er erhebt sich der Hauptsache nach nicht über Spinoza. Gott ist nur Gott als in sich selbst von Anbeginn vollendeter Geist, der in sich selbst uranfänglich vollendetes Sein, Leben und Bewußtsein, uranfänglich in sich selbst vollendete Seligkeit ist.

3. Das Christenthum hat den wahren Gottesbegriff, es hat ihn zum allgemeinen Bewußtsein erhoben, — zur Weltreligion gemacht. Nach seiner Lehre ist Gott der absolute Geist, der von Ewigkeit sein eigenes, in sich vollendetes Leben ist, und es in drei Momenten, welche vollkommene Personen sind, auslegt. Denn obschon das Band, das als drittes Moment die beiden ersten in Eins setzt, per eminentiam Geist heißt, so ist doch der Geist die Totalität oder das sein Objekt durch sich selbst erfassende, mit sich in Eins setzende Subjekt, und nur weil durch das dritte Moment das Sich-Erfassen und In-Eins-Setzen der beiden andern Momente vollendet wird, heißt es per eminentiam Geist. Aber Gott ist absoluter Geist, weil sein Subjekt sich vollkommen im Objekte setzt, und durch ein vollkommenes Band sich mit ihm zusammenschließt, weil also alle drei Momente, welche im Begriffe des Geistes liegen, vollkommen ausgeprägt sind, — nicht wie im endlichen Geiste, der eben, weil er endlich ist, seine Momente nicht vollkommen ausprägt, sondern sich bloß ideell objektivirt, und ideell in Eins setzt, dessen zweites und drittes Moment also nicht die Substantialität und Realität des ersten erreichen. Weil aber Gott absoluter Geist, weil seine Momente vollkommen ausgeprägt sind, darum legt Gott sein Leben auch in drei vollkommenen Personen auseinander.

Person, — der Gegensatz der unselbständigen, für Anderes seienden Sache, — ist selbständiges Fürsichsein, daher der sich selbst wissende und sich selbst genießende Grund und Zweck ihrer Erscheinungen, die nichts

anderes als ihre Objektivirung sind, und vollkommene Person ist der vollkommen sich selbst wissende und vollkommen sich selbst genießende Grund und Zweck derselben.

Im absoluten Geiste ist aber jedes Moment Person. Denn das Subjekt ist der vollkommene Grund seines Objekts, weiß sich und genießt sich in ihm, und ist daher nicht bloß Grund, sondern auch Zweck desselben; denn weil dieses durch jenes ist, ist es auch für dasselbe. Eben so ist das Objekt der vollkommene Grund des Subjekts, es weiß sich (§ 10, 3) und genießt sich in ihm (§ 13), und weil es sein Grund ist, ist das Subjekt durch und für das Objekt, dieses ist sein Zweck. Und endlich das dritte Moment, das einssetzende Band, hat sich ebenfalls als Grund der beiden andern Momente ausgewiesen (§ 12), in denen es sich weiß (§ 12, 2) und genießt (§ 13), und die daher für es sind, so daß es nicht bloß ihr Grund, sondern auch ihr Zweck ist. Aber jedes Moment, jede Person ist das, was sie ist, nur in der innigsten Durchdringung und Wechselwirkung mit den andern, sie sind ein untrennbarer Inhalt, eine untrennbare einheitliche Grundlage, sind eine untrennbare Substanz.

Alles — die ganze Welt — sagt Stahl in den philosophischen Grundlagen seiner Rechtsphilosophie II. Kap., hat einen Zug nach Persönlichkeit, Alles ringt nach Selbstobjektivirung, und sucht sich als Grund und Zweck derselben zu erfassen, aber absolute, in drei Personen, in selbständigen Momenten sich darstellende Persönlichkeit ist nur Gott.

Allerdings erreicht unser Forschen die Tiefen der Gottheit nicht, sie bleiben ihm geheimnißvoll; den Schleier zu lüften, der sie umhüllt, wird keinem Sterblichen vollständig gelingen. Allein — ist das nicht göttlich, was unser Denken nicht erreicht, weil es dasselbe nicht erreicht, oder vielmehr ist nicht das Göttliche über unsere Fassungskraft, eben weil es göttlich ist?

II. Von den Beweisen für das Sein Gottes.

§ 16.

Möglichkeit dieser Beweise.

Das philosophische Deutschland ist gegenwärtig in zwei Feldlager getheilt, deren Losungsworte Gott und Natur sind. War im 16. und 17. Jahrhunderte der Kampf noch auf christlich-positivem Boden ein Kampf zwischen Katholicismus und Protestantismus, war er im 18. Jahrhunderte ein Kampf zwischen positiver und sogenannter natürlicher Religion: so hat sich jetzt der Kampf um Religion überhaupt entsponnen; es frägt sich jetzt: Ist nur Natur, nur Welt, so daß Gott höchstens ihr innerer Kern und Mittelpunkt ist, und daher mit ihr zusammenfällt, oder ist die Welt nicht Gott, sondern Gott vielmehr das in sich selbst, in seinem eigenen Leben und Bewußtsein vollendete, somit die Welt überragende Wesen, also Gott im strengen Sinne des Wortes (und nur in diesem Sinne wird von mir der Begriff Gottes genommen), mit einem Worte: Ist Natur oder Gott? Ist Immanenz oder Transscendenz? Es ist also die Untersuchung, ob Gott sei, von größter Wichtigkeit. Allerdings wird die im ersten Abschnitte entwickelte Ansicht von Gott, als dem in sich selbst uranfänglich vollendeten Wesen, in noch klareres Licht gestellt werden im zweiten Theile der Metaphysik, weil sich dort zeigen wird, daß das faktische Gegebensein der Welt sich nur durch Annahme des überweltlichen Gottes erklären lasse, doch wird auch die Untersuchung über die Beweise für das Sein Gottes die aufgestellte Ansicht mehr begründen, und die Unhaltbarkeit der gegnerischen Ansichten darthun.

Man hat behauptet, das Sein Gottes lasse sich nicht beweisen; denn er sei das Erste, und das Erste könne nicht von einem Frühern abgeleitet, also nicht bewiesen werden. Nun schloßen die einen, das Sein Gottes sei, weil unbewiesen, ungewiß, — dieß ist in neuerer Zeit die Behauptung der Kantischen Schule nach ihrer theoretischen Seite. Die andern aber schloßen, es sei unmittelbar gewiß, weil unser unmittelbares Bewußtsein das Sein eines Ersten, Unbedingten, eines Heiligen und Wahren enthalte, — dieß ist die Behauptung der

Jakobi'schen Schule, und wohl auch der Vermittler Kant's und Jakobi's, der Philosophen Fries, Bouterweck, Eschenmayr u. s. w.

Sind nun Beweise für das Sein Gottes möglich? und wenn möglich, sind sie nothwendig, oder ist es unmittelbar gewiß? Gott, als das Erste, hat objektiv genommen freilich kein Prius, sondern ist vielmehr das Prius oder die Voraussetzung von Allem. Verstände man daher unter „Beweis" die Ableitung seines Seins aus einem frühern Sein, so wäre der Versuch oder die Zumuthung, das Sein Gottes zu beweisen, der größte Unsinn. Aber subjektiv für unser Bewußtsein ist Gott nicht das Erste; vor wir uns vom Sein Gottes überzeugen, drängt sich unserm Bewußtsein die objektive Welt und unser Wissen um sie auf. Zugleich sehen wir leicht ein, daß, sollte das, was für unser Bewußtsein das Erste ist, nicht auch objektiv das Erste sein, es doch ein objektiv Erstes geben müsse, was dann eben das Prius und die Voraussetzung von Allem ist. Cf. § 4. Heißt nun beweisen so viel als nachweisen, die Voraussetzung von Allem sei das von Anbeginn in sich vollendete Wesen, heißt es so viel als nachweisen, das Prius von Allem sei nur als Gott (im strengen Sinne des Wortes) vollständig gedacht, so enthält ein solcher Begriff des Beweisens keinen Widerspruch, das Sein Gottes ist beweisbar, und eben darum auch nicht unmittelbar gewiß, weil selbst, wenn das Sein eines Ersten in unserm Bewußtsein enthalten sein sollte, das in ihm vorhandene immer erst als das in sich Vollendete, als Gott aufgewiesen, somit vermittelt und bewiesen werden müßte.

Erläuterungen.

1. Inwiefern das Sein Gottes zu beweisen möglich sei, dürfte nun klar sein; die wirkliche Beweiskraft der aufgestellten Argumente aufzuzeigen, ist die weitere Aufgabe, welche durch die kritische Untersuchung derselben in den nächsten §§ gelöset werden soll.

Dieß ist aber jetzt schon klar, wie viele Beweise möglich seien, und was sie zu leisten haben. Da das Erste die Voraussetzung von Allem ist, so ist es sie sowohl für die objektive Welt, als auch für unser Bewußtsein von ihr, — also für die Natur und für den endlichen Geist, und zwar für beide von ihrer reellen und von ihrer ideellen Seite. In Beziehung auf das Reelle in der Natur Gott als die nothwendige

Voraussetzung aufzeigen, ist der Inhalt des **kosmologischen** Beweises, wie es der Inhalt des **teleologischen** ist, ihn als Prius in Beziehung auf das Ideelle in der Natur darzuthun. Suchen wir aber die Voraussetzung des endlichen Geistes auf, so ergibt sich der **ontologische** und der **moralische** Beweis; jener, wenn wir die Voraussetzung seiner ideellen Seite, des Denkens, dieser, wenn wir die Voraussetzung seiner reellen Seite, des Handelns oder Wollens aufsuchen. „Muß auch," wie Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen II. Th. S. 348 richtig bemerkt, „jeder Punkt der Welt zu Gott führen, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum," so lassen sich doch alle Punkte der Welt nothwendig auf diese **vier** Knotenpunkte zurückführen, und deßhalb haben diese vier Beweise eine innere Nothwendigkeit.

In allen diesen Beweisen ist aber ein **Doppeltes** zu leisten; es muß gezeigt werden, daß Natur und endlicher Geist (man mag sie nun von ihrer reellen oder ideellen Seite betrachten), um **möglich zu sein**, die Einheit des Reellen und Ideellen voraussetzen, und dann, daß die so vorausgesetzte Einheit eine uranfänglich vollendete, somit überweltliche, — Gott sei. Jenes wollen die dualistischen Systeme nicht anerkennen, während die monistischen (pantheistischen) die Nothwendigkeit der **Einheit** zugestehen, da, was in diesen Beweisen geleistet werden soll, dieß sei, „daß an der Bestimmung der einen Seite, des **Seins**, die andere, der **Begriff** und umgekehrt an dieser die erstere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr selbst sich zu ihrer andern bestimme." Hegel's Relig.-Phil. in der Abhandlung über die Beweise Gottes II. Th. S. 354. Aber dafür läugnen sie die **uranfängliche** Vollendung der Einheit, und finden daher in den genannten Beweisen wohl den Beweis des innern Einheitsgrundes der Welt, der sich in ihr Dasein gibt, nicht aber den Beweis der von Anbeginn vollendeten Einheit oder Gottes.

Es wird sich zeigen, daß die Schwierigkeit nicht so sehr in der Widerlegung der dualistischen und monistischen Einwürfe, also nicht in der Aufzeigung der Beweiskraft der genannten Argumente, als vielmehr darin liege, daß dargethan werde, wie Gott, der überweltliche, Anderes als Göttliches hervorbringen, wie er die Welt, die nicht er ist, schaffen konnte, — eine Schwierigkeit, deren Besprechung in den zweiten Theil der Metaphysik (§ 29) gehört, die sich aber schon darin zeigt, daß alle

neuern Systeme eher akosmistisch als atheistisch sind, d. h. eher keine Welt als keinen Gott haben.

2. Ist vielleicht das Sein Gottes gar keines Beweises bedürftig? ist es vielleicht von selbst klar, unmittelbar gewiß? So sagen diejenigen, welche behaupten, die Idee Gottes sei unserm Geiste angeboren. Cartesius und seine Schule lehrten ihr Angeborensein, weil wir sie hätten, und sie sonst auf keine andere Weise in uns entstanden sein könnte. Medit. de prima philos. 3. und princip. philos. I. 17. Locke und seine Schule widersprachen, weil sie Niemand habe, dem sie nicht durch Unterricht oder Erziehung beigebracht worden, weil es Menschen gebe, die nichts von Gott wüßten u. s. w. Auch Kant läugnet das Angeborensein der Idee Gottes, weil wir ihren Ursprung wüßten, den er sonderbarer Weise in der Reflexion über das disjunktive Urtheil findet. Weil in diesem dem Subjekte (S) die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes (P aut non P), somit die Totalität aller möglichen Prädikate, die im kontradiktorischen Gegensatze enthalten ist, zugeschrieben werden, habe sich der Geist, nachdenkend über diese Funktion des Verstandes und sie nach dem Gesetze der Vernunft zum Unbedingten erhebend, den Begriff einer alle möglichen Prädikate in sich befassenden Totalität gebildet, d. h. den Begriff des vollkommenen Wesens oder Gottes.

Wer hat Recht? Ist die Idee Gottes uns angeboren oder ist sie es nicht?

Wir können ebenso die Frage verneinen, als sie bejahen. Sie ist dem Geiste nicht angeboren als fertige, bereits in sein Bewußtsein getretene Idee; denn sie ist in keinem Menschen vorhanden, in dem sie nicht geweckt wird durch Unterricht und Nachdenken; aber nothwendig angeboren ist dem endlichen Geiste eine Beziehung zu seinem Schöpfer, und da er ein denkendes Geschöpf ist, die Beziehung zur absoluten Wahrheit, welche sein schöpferischer Urgrund ist (§ 11 und § 46, besonders Erläut. 2). Folgt nun aber daraus, daß die Idee Gottes im angegebenen Sinne uns angeboren sei, auch, daß das Sein Gottes uns unmittelbar gewiß sei? Allerdings, wenn sie als fertige uns angeboren wäre, so würde dieses Angeborensein allein schon die Gewißheit des göttlichen Seins geben; denn was uns von Natur aus gegeben ist, das täuschet nicht. Diese Idee wäre dann, wie Cartesius richtig bemerkt,

von Gott selbst erzeugt, also wahr, und nicht, wie Kant will, eben nur eine Idee, aus der wir die Realität nie „herausklauben" können. Weil sie uns aber bloß als Beziehung zur absoluten Wahrheit angeboren ist, muß sie, um zur fertigen, zur bewußten Idee zu werden, eben erst geweckt, entwickelt, es muß nachgewiesen werden, daß in der nothwendigen Beziehung des endlichen Geistes zur absoluten Wahrheit der Beweis für das Sein Gottes liege. Wir werden sehen, daß dieser Nachweis der Inhalt des ontologischen Argumentes sei, der daher mit der Lehre von der absoluten Wahrheit (§ 11 bes. Erl. 1.) und der Lehre von den angebornen Ideen (§ 46) und der Lehre vom Erkenntnißvermögen der Seele überhaupt (§ 45) auf das Engste zusammenhängt.

3. Aehnliche Gedanken wie bei Cartesius finden wir auch bei H. Jakobi. Auch er sagt, das Sein Gottes sei keines Beweises bedürftig, es sei von selbst klar, unmittelbar gewiß. Soll dem menschlichen Geiste Etwas gewiß sein, so raisonnirt er beiläufig, so könne dieß nur durch Verknüpfung mit bereits bekannten und gewissen Wahrheiten, und so fort bis zur Verknüpfung mit der ersten Wahrheit statt finden. Die erste Wahrheit sei aber Gott. Da uns nun gar manches gewiß ist, so sei es auch, eben weil uns sonst nichts gewiß sein könnte, die erste Wahrheit oder Gott. Die erste Wahrheit könne aber nicht weiter deducirt werden, sie müsse uns daher unmittelbar bekannt sein, und der Geist einen Sinn dafür haben, durch den er sie ohne weitere Vermittlung vernehme, etwa wie er auch das Sein der Sinnenwelt unmittelbar wahrnehme, und sich ohne weitern Beweis von ihrer Existenz überzeuge. Dieser Sinn sei die Vernunft, durch sie vernehmen wir die erste Wahrheit als Gefühl und Ahnung eines Uebersinnlichen, Heiligen, unbedingt Geltenden, kurz eines Höhern und Göttlichen, und indem wir der Existenz dieses Höhern gewiß werden, seien wir Gottes gewiß geworden; es aber uns klar zu machen, das Gefühl mit dem Verstande zu erfassen, und so den Inhalt der Vernunft zu Verstande zu bringen, sei unmöglich; denn so wenig als das Bild von Sais, so wenig lasse sich das hl. Dunkel dieser Gefühle entschleiern, und wer mit frevelhafter Hand es dennoch versuchte, bei dem würde augenblicklich ihre Quelle versiegen, und der wenn auch dunkle Einblick in das Jenseits verschlossen.

So Jakobi. Es läßt sich nicht verkennen, daß in diesem Raisonnement viel Wahres liege. Unser Geist — denn dieß ist sein kurzer

Inhalt — ahnt ein Höheres und Göttliches. Dieses beweiset unsere Sehnsucht nach dem Unendlichen, unsere Oede und Unbefriedigtheit in allem Endlichen, das Gefühl einer höhern, uns unbekannten Macht u. s. w. Daher je gemüthvoller ein Mensch, desto mehr Bedürfniß der Religion hat er. Daher haben die Frauen so viel Zug zur Religiosität, weil sie so gemüthvoll sind, und eine frivole Frau widert uns weit mehr an als ein frivoler Mann. Das Gemüth ist der Sitz der Liebe und die Liebe ist verwandt mit der Religion. In der Nachweisung dieser religiösen Ahnungen hat nun Jakobi seine Stärke; in allen seinen Schriften ist er bemüht, uns auf das Dasein höherer Gefühle aufmerksam, und so die Ahnung Gottes gewiß zu machen. Aber hier beginnt auch sein Mangel. Denn was berechtiget uns den so nebelhaften und unbestimmten Inhalt dieser Gefühle für den Begriff Gottes, also für den bestimmtesten Begriff, weil er der Begriff des in sich Vollkommenen ist, auszugeben? Erst einer bedeutenden Vermittlung, so haben wir im ersten Abschnitte gesehen, gelingt es einzusehen, daß die Begriffe des Ersten, des Höhern (eigentlich des Höchsten), des Wahren und Guten (des Heiligen) mit dem Begriffe Gottes zusammenfallen. Wir können daher nicht sagen, daß uns das Sein Gottes ohne Vermittlung, ohne Beweis gewiß sei, und diesen Beweis nicht gegeben zu haben, ist der erste Mangel Jakobi's. Aber selbst wenn es gewiß wäre, diese Gefühle und Ahnungen — der Inhalt der Jakobi'schen Vernunft — seien Gott, so verlangt wahre wissenschaftliche Erkenntniß auch die Beantwortung der weitern Frage, wie sich der genannte Inhalt zu der ihn fühlenden und vernehmenden Seele, zur Vernunft verhalte, wie sie ihn zu erfassen vermöge. Auch hierüber ist Jakobi's Ansicht unbestimmt und nebelhaft; es ist sein zweiter Mangel. Wir wissen nicht: faßt er das Verhältniß zwischen Gott und Vernunft rein äußerlich, — dann ist aber die Vernunft selbst leer, rein bloß vernehmend und empfangend, sie ist für sich wahrheits- und gottlos, zwischen ihr und ihrem Inhalt ist dualistische Scheidung. Oder faßt er es rein innerlich, dann ist die Vernunft die Wahrheit und Gott selbst, — eine idealistische oder pantheistische Auffassungsweise. Ist aber dieser Mangel nicht beseitigt, so haben wir keine vollständige Erkenntniß, es fehlt die Einsicht in die Weise, auf welche das von uns erkannt werden könne, was der unmittelbare Inhalt unsers Bewußtseins sein soll, — eine Einsicht, die

nur durch Vermittlung hervorgebracht wird. Wir sehen also wieder: die Erkenntniß, daß Gott sei, ist nicht unmittelbar gewiß, Beweise sind nothwendig. Sie anzuführen und kritisch zu durchgehen, ist nun die weitere Aufgabe.

§ 17.

Kritik des kosmologischen Beweises.

Bekanntlich schließt man in dieser Beweisform vom Sein der Welt auf das Sein Gottes, vom Sein des Bedingten und Zufälligen auf das Sein des Unbedingten und Nothwendigen. Eine unendliche Reihe von Causalitäten könne es nicht geben, also müsse eine erste, durch nichts Anderes bedingte, somit nothwendige Grundursache, eine unbedingte Substanz, ein durch sich selbst seiendes Reelle sein, — Gott. So weit kann die Kraft des kosmologischen Beweises keinem Zweifel unterliegen; mag auch der Gedanke eines durch sich selbst seienden, nicht weiter begründeten Ersten etwas Schauerliches für das menschliche Denken sein, — ein Erstes, eine unbedingte Substanz ist nothwendige Voraussetzung, soll überhaupt Etwas sein. Hiemit ist aber der Begriff Gottes noch nicht erschöpft. Denn in ihm liegt uranfängliche Vollendung, also vollendetes Bewußtsein, vollendete Seligkeit. Gott ist nicht bloß unbedingte Substanz, er ist Geist, absoluter Geist; Gott ist nicht bloß Macht, er ist selbstbewußte Macht, er ist nicht bloß Reelles, er ist Einheit des Reellen und Ideellen.

So scheint also das kosmologische Argument nicht das Sein Gottes zu beweisen, sondern bloß das Sein der unbedingten Substanz. Aber wir dürfen bloß bedenken, daß die absolute Substanz nothwendig Subjekt sei, und als solches sich selbst objektivire, und das Bewußtsein ihrer selbst gewinne (§ 9 und 10), daß sie nothwendig Einssein des Objekts mit seinem Bewußtsein (dem Subjekte) oder Einssein des Reellen mit dem Ideellen, daher Einssetzung beider (§ 12) und Selbstgenuß (§ 13) sei, und es zeigt sich, der kosmologische Beweis, wird er nur gehörig entwickelt, thue wirklich dar, daß wenn überhaupt Etwas ist, Gott im vollen Sinne des Wortes die nothwendige Voraussetzung sein müsse. Und hiemit ist auch das weitere, von den Monisten (Pantheisten)

erhobene Bedenken gehoben, das Bedenken, „das kosmologische Argument beweise zwar ein nothwendiges Wesen, aber kein außerweltliches, sondern bloß ein ewiges Grundwesen der Welt.“ Strauß Dogm. I. S. 382. Allerdings scheint es so; denn wenn wir von der Welt auf ihre Grundursache schließen, jene die Wirkung von dieser ist, die Wirkung aber immer dem Wirkenden angemessen sein muß, so möchte man freilich glauben, die Welt sei des gleichen Wesens, der gleichen Substanz mit ihrem Princip; der kosmologische Beweis scheint wohl den ewigen Grund der Welt, nicht aber einen außer- und überweltlichen Gott darzuthun. Eine solche Annahme scheint vielmehr ein unberechtigter Sprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu sein.

Aber wie? sind wir nicht zu diesem Sprung genöthiget durch unser eigenes Denken? Zeigt unser Denken nicht, die nothwendige Voraussetzung der Welt sei die zum eigenen Subjekt werdende, und als Subjekt sich selbst objektivirende und sich selbst genießende Substanz? Zeigt unser Denken nicht, das Thun und Wirken der unbedingten und absoluten Substanz sei kein successives, sondern ein uranfängliches, kein theilweises und relatives, sondern ein vollkommenes und fertiges? Und wenn es ein ewig vollkommenes und fertiges ist, wie kann es mit dem Thun und Wirken der Welt, wie somit die Substanz Gottes mit der der Welt zusammenfallen? wie die ewig fertige Objektivirung mit der erst werdenden Objektivirung? das ewig vollkommene Bewußtsein mit dem sich erst mühevoll und stückweise bildenden Wissen, der ungetrübte Selbstgenuß mit dem sehnsuchtsvollen Schmerze? Also ist die absolute Substanz ihr eigenes Leben, ihr eigenes Bewußtsein, ihr eigener Genuß, und nicht das Leben, das Bewußtsein und der Genuß der Welt; der kosmologische Beweis ist ein Beweis nicht bloß des ewigen Grundwesens der Welt, er ist ein Beweis des überweltlichen Gottes.

Erläuterungen.

1. „Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie mißt nur die Dauer,

aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?" Kant's Kritik der reinen Vernunft S. 471. Dieß ist das erste Bedenken, das Kant gegen die Kraft des kosmologischen Beweises erhebt. Ein Wesen, das keinen weitern Grund mehr hat, als sich selbst, ist für die menschliche Vernunft, welche überall Gründe haben will, ein völlig unerträglicher Gedanke. Es ist ein schwindlichter Abgrund, eine schwindlichte Tiefe. Es scheint wie aus den Wolken gefallen, und wir wissen nicht, woher es denn sei. Und doch ist ein letzter Träger aller Dinge ein unentbehrliches Postulat. Ohne ihn ist nichts; ist er nicht, so versinkt Alles.

Darum haben auch die Menschen, so lange sie philosophirten, irgend ein Princip angenommen; sei es ein geistiges oder ein ungeistiges, Etwas wurde als Erstes statuirt, und auch Kant, so unerklärbar und unerträglich er es findet, gesteht selbst, daß wir eines letzten Trägers aller Dinge so unentbehrlich bedürfen.

2. Die eigentliche Polemik Kant's gegen den genannten Beweis kommt aber von seinem dualistischen Standpunkte her, und gibt man diesen zu, so hat er auch ganz Recht; Gott ist dann unmöglich. Kant sagt nämlich: Wenn das Erste, das wir annehmen müssen, wirklich das Vollkommenste, also Gott im strengen Sinne des Wortes wäre, so müßte, da sich dieses Urtheil als ein singuläres rein konvertiren lasse (S. 467), das Vollkommenste auch das Erste sein. Das Vollkommenste wäre also durch sich selbst oder durch seinen eigenen Begriff; wir hätten einen Begriff, der durch sich selbst ist, — einen Begriff, dem durch sich selbst Realität zukommt, — ein Denken, das existirt. Dieß sei aber unmöglich, denn keinem Begriff komme Existenz zu, der Begriff sei eben nur Begriff, und nicht Sein, nur Idee, und nicht Realität. Somit könne das Vollkommenste nicht das Erste oder nicht durch sich selbst sein, und das Erste nicht das Vollkommenste, es könne weder ein Vollkommenstes sein, noch das, was durch sich ist, vollkommen sein. „Die ganze Aufgabe des transscendentalen Ideales (— dieß ist bei Kant eben Gott, also die Aufgabe, Gott zu finden —) kommt darauf an, entweder zu der absoluten

Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. Kann man das Eine, so muß man auch das Andere können, denn als schlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist. Aber beides übersteigt gänzlich alle äußersten Bestrebungen, unsern Verstand über diesen Punkt zu befriedigen, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen." Krit. d. r. V. S. 470. Hieraus ist ersichtlich, daß Kant nicht einsah, wie das Erste d. h. das Sein per eminentiam oder die absolute Nothwendigkeit und das Vollkommenste d. h. der Begriff per eminentiam zusammenfallen; er sah nicht ein, wie das Erste das Vollkommene und wie das Vollkommene das Erste oder durch sich sei. Beide fallen ihm auseinander. Es gibt keinen Begriff, sagt er, dem Realität oder nothwendiges Sein zukomme, und kein Sein, das den Begriff, also noch viel weniger den mangellosen Begriff, den Begriff der Vollkommenheit in sich hätte. Weil beide auseinander fallen, ist das Vollkommene (Gott) nicht, und das Sein oder das, was ist, ist nicht vollkommen.

Wie aber, wenn der dualistische Standpunkt Kant's falsch wäre? wenn die absolute Substanz, der Träger aller Dinge, Subjekt=Objekt, wenn sie Einheit des Bewußtseins (Subjekts) und des Objekts wäre? Ist dann auch unmöglich, daß das Vollkommene sei? Beweiset dann das kosmologische Argument auch nichts?

3. Das dritte Bedenken Kant's gegen die Beweiskraft des kosmologischen Beweises ist nun dieses, daß er nur das ewige Grundwesen der Welt, nicht aber Gott erweise, und fällt daher mit dem Bedenken der Monisten zusammen.

Bei Kant taucht es in seiner vierten Antinomie auf, indem sich eben so gut die Thesis: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist" beweisen lasse, als die Antithesis: „Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache." Im Gegentheil, „wenn man den Beweis kosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen und den Regressus derselben nach empirischen Gesetzen der Causalität zum Grunde legt, so kann man nachher nicht davon abspringen, und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört." „Das nothwendige

Wesen muß als das oberste Glied der Weltreihe angesehen werden.“ Es für ein außerweltliches anzusehen, wäre ein Absprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, und „die Ursache, wenn sie auch als schlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erscheinungen gehören.“ S. 367 und S. 368 in der Krit. der r. Vernunft. Bei Hegel ist die Ansicht, daß der kosmologische Beweis nicht der Beweis eines außerweltlichen Gottes sei, ausdrücklich gesetzt. Er tadelt in der Encyklopädie der Wissenschaften am kosmologischen Beweise, daß das Moment der Negation, welches in der Erhebung (d. h. im Schlusse, den man vom Sein der Welt auf das Sein Gottes zieht) enthalten ist, nicht ausgedrückt oder vielmehr nicht herausgehoben sei; denn darin, daß die Welt zufällig sei, liege es selbst, daß sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges sei. „Nur die Nichtigkeit des Seins der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird.“ Encykl. § 50. Die Vermittlung ist der Grund, also der Grund der Erhebung schwindet, es ist kein Grund sich über die Welt zu erheben, oder sie fällt mit ihrem Principe zusammen. Und umgekehrt die Welt ist das bloß Negative, bloß die verschwindende Erscheinung des bleibenden Absoluten, dieses ist der innere Kern, das innere Wesen im steten Wechsel der Welt.

Kant und Hegel läugnen also die Beweiskraft des kosmologischen Arguments, weil sie die Erhebung von der Welt zum überweltlichen Gott nicht begreifen. Allein abgesehen davon, daß der Begriff der Welt von Hegel falsch gefaßt ist, indem sie nicht das rein Nichtige (Negative), nicht die bloße Erscheinung ist, sondern wie sich (§ 25) zeigen wird, selbst einen substantiellen, positiven Kern enthält, — wenn das gehörig ausgeführte kosmologische Argument das Sein eines in sich von Anbeginn vollendeten Wesens darthut, so muß dieses sein eigenes Leben, und die Welt kann nicht seine Erscheinung sein. Es bleibt also ausgemacht, daß es als überweltliches sei. Freilich sehen wir die Brücke noch nicht, die von ihm zur Welt führt, und deren Bau, wie schon im § 16, 1 gesagt wurde, Schwierigkeiten macht, welche erst im zweiten Theile der Metaphysik gelöset werden können; aber hört deßhalb ein

gewisser Satz auf gewiß zu sein, weil wir seine Vermittlung mit andern Sätzen noch nicht sehen?

§ 18.

Kritik des teleologischen Beweises.

Wie der kosmologische Beweis vom Sein (Reellen) der Natur auf ein erstes, daher nothwendiges Sein, so schließt der teleologische von der Ordnung und Zweckmäßigkeit (dem Ideellen) der Natur auf ein erstes Denken und Bestimmen, auf ein erstes und höchstes Bewußtsein. Wie ferner der durchgedachte kosmologische Beweis zeigt, daß das erste und nothwendige Sein in sich selbst Denken, in sich selbst Bewußtsein ist, so zeigt der teleologische, daß das erste Denken in sich selbst Sein, oder ein Bewußtsein ist, das selbst die reelle Objektivirung setzt, — ein νοῦς ποιητικός. Und wie endlich der kosmologische Beweis darthut, daß das Sein, das sich selbst ewig objektivirt und ewig weiß, nicht die Welt, sondern überweltlich ist, so thut auch seine Kehrseite, der teleologische Beweis dar, das mit dem Sein identische Denken erfaßt es nicht erst nach und nach, und bringt es nicht erst nach und nach in sein Bewußtsein, sondern ist vielmehr ewiges, absolutes Selbstbewußtsein — Gott. In diesen Andeutungen liegt die Beweiskraft des teleologischen Beweises und die Widerlegung der gegen ihn gemachten Einwendungen.

Weil so vielfach in der Welt sich Ordnung und Zweckmäßigkeit zeige, so könne kein anderes, als ein höchst intelligentes Wesen, d. h. Gott der Urheber der Welt sein. So lautet die populäre Fassung dieses Beweises, und selbst von ihr sieht sich der kritische Kant gezwungen zu gestehen, „dieser Beweis verdiene jeder Zeit mit Achtung genannt zu werden. — — Es wäre nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst, seinem Ansehen etwas anhaben zu wollen. Die Vernunft kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom

Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben." Kritik der r. Vern. S. 477 und 478.

Aber die eigentliche Kraft dieser Argumentation liegt im Beweise, sowohl, daß die durch die Ordnung in der Natur vorausgesetzte Intelligenz eine realisirende Vernunft, ein intuitiver Verstand, ein νοῦς ποιητικός (§ 10, 3) sei, als auch, daß eine solche Vernunft ihre Realisirung nicht erst nach und nach setze und zum Bewußtsein bringe, sondern vielmehr von Anbeginn gesetzt und gewußt habe. Werden im teleologischen Beweise die genannten beiden Momente nicht hervorgehoben, so behalten die Gegner mit ihren Einwürfen Recht. Denn es läßt sich dann bezweifeln, ob diese höchste Vernunft mehr als bloßes Denken (Ideelles), ob sie auch Sein, Produciren, ob sie realisirendes Denken sei; und eben so läßt sich dann bezweifeln, ob sie, auch wenn sie eine realisirende Vernunft wäre, mehr als in der Welt immanente, in ihr wirkende und in ihr zum Bewußtsein kommende Vernunft, kurz ob sie mehr als ein Weltgeist, ob sie Gott sei. Sind aber die genannten Momente nachgewiesen, so sind auch beide Bedenken gehoben, und der Beweis besteht in seiner Kraft.

Wollte man aber endlich die vermittelnde Basis des Beweises läugnen, d. h. die in der Welt statt findende Zweckmäßigkeit, so kann man allerdings das Vorhandensein einer durchgängigen Zweckmäßigkeit in Abrede stellen, aber Zweckmäßigkeit überhaupt zu läugnen, dürfte doch „keiner noch so grüblerischen Subtilität gelingen". Ist aber, wie Vanini richtig bemerkt, auch nur die innere Zweckmäßigkeit eines Strohhalmes erweisbar, so setzt sie einen sich selbst realisirenden Zweck, also ein Realisirendes voraus, das in sich selbst die Idee hat, oder ein mit dem Denken identisches Realisiren, und ein mit dem Realisiren identisches Denken, — eine Identität, welche als vollkommene (und als solche muß die ursprüngliche gedacht werden) nur dann gedacht ist, wenn die beiden in Identität aufgenommenen Glieder einander vollständig erreichen. Erreichen sie sich aber, d. h. vermag das Denken sich ursprünglich vollständig zu realisiren, und das Reelle sich ursprünglich vollständig zu wissen, so ist die Identität ebenso absolute Selbstobjektivirung und absolutes Selbstbewußtsein, als — weil Einssein des Subjektiven und Objektiven und daher Einsgesetztsein beider — absoluter Selbstgenuß; sie ist Gott.

Erläuterungen.

1. Man schreibt diese Beweisform gewöhnlich dem Anaxagoras zu. Er war der Erste unter den Griechen, der aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf die Existenz des νοῦς schloß, der den chaotisch durcheinander geworfenen Stoff (die Homöomerien) vorgefunden und zur schönen Harmonie der Welt (κόσμος) geordnet habe. Diese dualistische Anschauungsweise erhob Aristoteles zur monistischen; denn seine mit der ἐντελέχεια zusammenfallende ἐνέργεια, und sein νοῦς ποιητικός (§ 10, 3) erfassen offenbar den Grundgedanken des teleologischen Beweises (freilich vielleicht auf pantheistische Weise), indem diese Begriffe nichts anderes sind, als die sich selbst realisirende Vernunft, deren Wirksamkeit das Ziel in sich hat, und sicher erreicht, — eigentlich schon erreicht hat.

2. Kant greift den teleologischen Beweis an, und gibt man ihm seinen dualistischen Standpunkt zu, so hat er wieder Recht. Der Beweis zeige nur eine Intelligenz, welche die Welt vernünftig und zweckmäßig geordnet habe, nicht aber den Hervorbringer und Schöpfer der Substanz und des Stoffes der Welt, nur eine Weisheit, nicht eine Allmacht, und doch sei die eine wie die andere Eigenschaft zum Begriffe Gottes nothwendig; nicht bloß die zweckmäßige Form der Welt komme von Gott, sondern auch der Stoff, dem die vorausgesetzte Intelligenz die Form gegeben. „Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, darthun, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei Weitem nicht hinreichend ist." Krit. der r. V. S. 480.

So ist es also wieder der dualistische Standpunkt, der ihn verführt. Form und Stoff, Formgeber (Weltbaumeister) und Stoffgeber (Weltschöpfer) sind ihm getrennt, als wenn Form und Stoff, Ideelles und Reelles, Subjektives und Objektives, allwissende Weisheit und schöpferische Allmacht, oder wie wir immer diese Gegensätze heißen wollen, nicht untrennbar verknüpft wären, als wenn ein Glied des Gegensatzes ohne das andere sein könnte. Allerdings, wer die äußere oder zufällige Form gegeben hat, hat deßhalb nicht den Stoff gegeben; aber wer die

innere Form, d. h. das, was Etwas nach seiner Natur und Wesenheit ist, gegeben hat, der hat auch das Sein, die Existenz gegeben; z. B. die innere Form des Steins ist Stein zu sein; wer dem Steine die Form des Steines gibt, wer ihm dieses Wesen gibt, der gibt ihm auch den Stoff, sein Formgeber ist auch sein Schöpfer. In der deutschen Sprache ist „Wesen" und „Sein" Ein Wort, also „was Etwas ist" und „daß es ist" fallen zusammen. Ins Große übertragen, fallen eben so „allweiser Weltbildner" und „allmächtiger Weltschöpfer" zusammen. Indem aber Kant diese untrennbare Einheit nicht begreift, ist ersichtlich, daß er die höchste Vernunft für ein bloßes Denken, nicht für ein realisirendes Denken halten, daß er den teleologischen Beweis trotz des imponirenden Eindruckes, den er auf ihn machte, dennoch anstreiten konnte.

Wir haben schon (§ 11, 1) gesehen, daß bereits in der Kritik der reinen Vernunft Andeutungen vorkommen, welche auf die Ueberwindung des dualistischen Standpunktes, und somit auf die Einsicht führen konnten, daß Stoff und Form, also Stoffgeber (Weltschöpfer) und Formgeber (Weltbaumeister) untrennbar, identisch seien. Insbesondere aber in der „Kritik der Urtheilskraft" hofft Kant nicht bloß, „die Urtheilskraft werde einen Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffes", also einen Uebergang vom Natürlichen (Stoff) zum Geistigen (Form) „bewirken", und so „die unübersehbare Kluft zwischen beiden Gebieten" ausfüllen (Einleitung in die Krit. der Urtheilskraft II und III), sondern er findet auch in den „organisirten Dingen" den Begriff des Zweckes und der Zweckmäßigkeit, und steht der wahren Ansicht so nahe, daß er nicht bloß seinen Dualismus zu überwinden, sondern zum Bewußtsein des überweltlichen Gottes sich zu erheben scheint. Denn „der Begriff von einem Objekte, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält, ist der Zweck" und „die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte." Einleitung V S. 19. So haben wir also in den organisirten Dingen einen Begriff, ein Denken und Bestimmen (Form) der Objekte, das zugleich der Grund ihrer Wirklichkeit (Existenz, Stoff) ist, und dieser in sie gelegte Zweck setzt nach Kant ein Zweck setzendes Wesen, Gott, voraus, so „daß also die Teleologie keine Vollendung des Auf-

schlusses für ihre Nachforschungen, außer in einer Theologie findet." S. 275.

Aber gleich reißt ihn sein subjektiv-dualistischer Standpunkt von der bessern Einsicht wieder fort. Denn die Zwecke in der Natur sind von uns bloß gedacht, nicht durch das Objekt gegeben, somit ist es bloße subjektive That unserer Urtheilskraft, die Organismen als zweckmäßige Wesen zu denken, nicht aber auch objektive Wirklichkeit, so daß also nur wir, das Subjekt, die organischen Objekte so vorstellen, als ob ein Verstand, wenn gleich nicht der unsrige, der Grund dieser Zweckmäßigkeit wäre; „nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte, denn die Urtheilskraft gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur ein Gesetz." S. 19. Cf. überhaupt §§ 75 und 76 der Krit. der Urtheilskraft. Natürlich wird durch eine solche Deutung die Zweckmäßigkeit der Natur und die darauf gebaute Schlußfolgerung von der Existenz Gottes nur zu einem Gedanken unserer Urtheilskraft, dem alle Realität und Objektivität fehlt, — Denken und Sein, Idee und Existenz sind wieder getrennt.

3. Die neuere Philosophie, der Pantheismus Schelling's und Hegel's, weiß von der Kantischen Scheidung zwischen Form und Stoff nichts; ihr ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und Seins u. s. w. Grunddogma. „Außer der Vernunft, der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, ist nichts und in ihr ist Alles," sagt Schelling in der Darstellung seines Systems der Philosophie § 1 und § 2. „Philosophie ist die Wissenschaft von der Vernunft, sofern sie sich ihrer als alles Seins bewußt ist", und „was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig"*) — diese Sätze Hegel's drücken gewiß

*) Ich kenne die Berichtigung wohl, welche Hegel über obigen Satz in der Encyklopädie der Wissenschaften Einleitung § 6 gibt, nämlich, daß man wohl im gemeinen Leben jeden Einfall, den Irrthum, das Böse, so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälliger Weise eine Wirklichkeit nenne, eine solche Wirklichkeit aber Zufälligkeit, somit eher bloße Möglichkeit sei, und daher ihm, da er in der Logik den Begriff der Wirklichkeit genau erklärt habe, nicht zugemuthet werden sollte. Aber wenn auch »Wirklichkeit« im Hegelischen Sinne eine viel reichere und bestimmtere Kategorie ist, als »Wirklichkeit« im gewöhnlichen Sinne, so dürfte die Frage nicht unbegründet sein, ob denn nicht

klar genug seine monistische Ansicht aus. Somit müssen Schelling und Hegel nothwendig aus der Zweckmäßigkeit der Welt auf einen sich selbst realisirenden Zweck schließen, dessen Thun und Wirken nicht bloßes Bestimmen oder Denken, sondern hervorbringendes Bestimmen, sich realisirendes Denken ist, auf einen Zweck, der Einheit des Hervorbringens und Denkens, des Reellen und Ideellen ist. Der teleologische Beweis ist daher bei ihnen in großem Ansehen; aber — nur scheinbar; denn wie Strauß ganz richtig sagt, „er reicht nach Hegel nur bis zum Begriffe einer Weltseele, nicht bis zu dem eines persönlichen Gottes." Dogm. I. S. 390. Man lese nur Hegel's Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes (im zweiten Theile seiner Religionsphilosophie), um sich zu überzeugen, daß der sich selbst realisirende Zweck nach ihm nur das nach einem immanenten Begriffe sich realisirende Weltganze, daß die produktive und schöpferische Vernunft nur das innere Wesen und Leben der Welt, — nicht der überweltliche Gott sei. Cf. S. 458.

Haben beide Philosophen nun Recht? Beweiset der teleologische Beweis bloß das zweckmäßige Wirken der Welt, das sich nach und nach objektivirt, und nach und nach zum Bewußtsein kommt, oder beweiset er das überweltliche, von Anbeginn vollendete Subjekt-Objekt — Gott? Allerdings dieses; denn wie vermöchte ein Zweck, der sich erst nach und nach realisirt, das Höchste und Letzte, das Absolute zu sein? Ein solcher Zweck ist ein noch nicht realisirter Zweck, und in ihm ist nicht die Macht, sich allein und durch sich zu realisiren. Denn insofern in ihm die Macht ist, sich zu realisiren, insofern ist er bereits realisirt, weil jede Macht thätig und wirksam sein, sich also realisiren muß. Insofern er aber nicht realisirt ist, insofern ist er auch nicht die Macht, sich allein durch sich zu realisiren. Daraus folgt nun ein Doppeltes: Soll er dennoch realisirt werden, so setzt er ein Anderes voraus, ist also nicht das Erste, Höchste und Absolute, und umgekehrt: Das Erste, Höchste und Absolute kann nur ein bereits von Anbeginn realisirter Zweck sein, — also ein Zweck (Ideelles, Denken), dessen Realisirung von

---

nach dem Hegelischen Systeme jede ärmere und unbestimmtere Kategorie kraft ihrer eigenen Dialektik sich zur reichern und bestimmtern erheben, also auch die »Wirklichkeit« im gewöhnlichen Sinne zur »Wirklichkeit« im Hegelischen Sinne werden müsse?

Anbeginn fertig ist, dessen Objektivirung, Bewußtsein und Genuß ewig, also überweltlich ist, — Gott. Sonderbar! Schelling und Hegel lassen das Absolute Einheit des Ideellen und Reellen, Einheit des Subjektiven und Objektiven sein. Ist aber ein Ideelles (Zweck), dessen Realisirung noch nicht ist, identisch, eins mit dem Reellen? Ist ein Reelles, das noch nicht das Bewußtsein von sich hat, eins mit dem Ideellen? Also müssen beide Philosophen auf die Behauptung, das Absolute sei Einheit dieser Gegensätze, Verzicht leisten, oder sie müssen zugestehen, es sei eine von Anbeginn mit seiner Realisirung und seinem Bewußtsein fertig gewordene Einheit, es sei nicht bloß die Weltseele, sondern der überweltliche Gott.

§ 19.

Kritik des ontologischen Beweises.

Der ontologische Beweis, der vom Begriffe, der Wesenheit Gottes (οὐσία) geführt wird, wurde in sehr verschiedener Fassung vorgebracht, und erlitt nach dem Standpunkte, den seine Beurtheiler einnahmen, eine sehr verschiedene Kritik. Der empirische und der dualistische Standpunkt kann ihn nicht anerkennen, der pantheistische dagegen beruht auf ihm, bringt aber nur eine Weltseele und nicht Gott heraus. Der in den verschiedenen Fassungen bald reiner, bald trüber hervorgehobene Grundgedanke dieses Beweises ist: Man schließt in ihm von der Möglichkeit Gottes auf seine Wirklichkeit, vom Gedachtwerden auf das Sein Gottes, von seinem Begriffe auf seine Existenz. Weil wir Gott denken, seine Idee haben, darum ist er. Cf. § 11, 1 und § 16.

Dürfen wir aber mit Sicherheit einen solchen Schluß machen? Ist es erlaubt, vom Gedachtwerden auf die Wirklichkeit zu schließen? Die Empiriker, die Dualisten erheben gegen ein solches Verfahren ein Spottgeschrei, und erklären es für den größten Trugschluß. Der ontologische Beweis sei ein Netz von Spitzfindigkeiten und Sophismen, ruft Kant aus, und schon zur Zeit des hl. Anselm, dem man diese Beweisart zuschreibt, sagte der Mönch Gaunilo, ein Empiriker, er könne sich gar wohl eine vollkommenste Insel denken, deßhalb sei sie aber noch nicht.

Allerdings ist nicht jeder Einfall; nur das nothwendige Denken ist, nur was gedacht werden muß, ist. Weil z. B. gedacht werden muß, daß die Sonne stehe, darum geht nicht sie, sondern die Erde. Wenn ich nothwendiger Weise denken müßte, es seien 200 Thaler in meiner Tasche, dann wären sie es auch. Sonst wäre ja die ganze Einrichtung unsers Denkvermögens falsch, wir könnten uns in unsern Gedanken auf nichts verlassen. Ist nun aber der Gedanke: Gott ist, ein solcher, der gedacht werden muß, dem also Realität, Existenz zukömmt? Ja, und zwar darum, weil es ohne Gott keine Wahrheit, Wissenschaft und Erkenntniß gäbe. Denn unser Wahrdenken — und auf seiner Möglichkeit beruht all' unser Wissen und Erkennen — ist nur möglich unter der Bedingung, daß ursprünglich Bewußtsein (Subjekt) und Objekt, Denken und Sein, Ideelles und Reelles einander durchdringe, daß also Wahrheit sei. (Cf. § 11, 1.) Nun ist aber schon mehrfach gezeigt worden, daß die ursprüngliche Einheit des Subjektiven und Objektiven, d. h. die Wahrheit nicht mit der Welt zusammenfalle; denn nirgends in der Welt erreicht das Bewußtsein das Objekt vollständig und durch sich, nirgends ist es eins mit ihm. Die Wahrheit ist vielmehr das absolute Selbstbewußtsein, das durch die absolute Einssetzung des Subjekts und Objekts absoluter Selbstgenuß, Vollendung, Gott ist. Wahrdenken, Erkennen ist also nur möglich, wenn die absolute Wahrheit, wenn Gott ist.

Auch hier ist die Schwierigkeit der Uebergang von der absoluten Wahrheit zum Wahrdenken des endlichen Geistes, nicht aber die Einsicht, daß die absolute Wahrheit der überweltliche Gott sei. Die atheistischen Freigeister, welche über den religiösen Glauben an Gott spotten, und sich so sehr der Wissenschaft rühmen, sehen nicht, wie flach sie sind; alle unsere Erkenntniß und Wissenschaft ist in der absoluten Wahrheit, in Gott gegründet.

Cartesius drückte sich daher zwar populär, aber richtig aus, wenn er sagt: „priusquam non certo sciam, an sit Deus, et si sit, an possit esse deceptor, non videor de ulla alia re plane certus esse unquam posse.“ Medit. III. Denn wenn Gott ist, und wenn sein Wesen die Wahrhaftigkeit (Wahrheit) ist, so wäre es ein voller Widerspruch, „ut nos fallat, sive ut proprie ac positive sit causa errorum, quibus nos obnoxios esse experimur. — — Atque hinc sequitur, lumen naturae,

sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum." Princ. philos. 29 et 30. Cartesius irrte nur darin, daß er der Ansicht war, die Wahrheit (wie auch das Gute § 14, 3) hänge von der Willkür Gottes ab, es liege in seiner Willkür, welche Wahrheiten er bestimmen wolle, als wenn nicht die Wahrheit, die Einheit des Subjekts und Objekts, das Wesen Gottes, somit jeder wahre Satz in seinem Wesen begründet wäre. Kurz und bündig hat den Grundgedanken des ontologischen Beweises Möhler in seiner Abhandlung über den hl. Anselm und seine Zeit (Kleinere Schriften I. B. S. 150) ausgedrückt. „Der ontologische Beweis," sagt er, „sei im rühmlichen Vertrauen auf die Kraft und Wahrheit des Gedankens vorgebracht worden."

Erläuterungen.

1. Der Grundgedanke des ontologischen Beweises ist sehr alt. Schon die Eleaten sprachen aus: Sein ist Denken, und Denken ist Sein. Freilich widerlegen sie sich mit dieser Behauptung selbst; wenn Sein Denken ist, so ist nicht bloß das ruhige, bewegungslose Sein, sondern eben auch das bestimmende, somit bewegliche Denken. Platon und Aristoteles, indem sie die Einseitigkeiten der Eleaten und des Herakleit ergänzen, kennen offenbar die Einheit des Denkens und Seins. Cf. § 9, 1 und § 10, 3.

Aber in der Fassung, in welcher der ontologische Beweis gewöhnlich dargestellt wird, rührt er vom hl. Anselm her, der ihn in seinem Proslogium so darstellt: Das Wesen, als das wir uns kein höheres oder vollkommeneres denken können, heißen wir Gott. Ein solches Wesen können wir uns denken; allein es kann nicht bloß ein gedachtes (in intellectu) sein, ohne zu existiren (in re); denn dann wäre es eine bloße Vorstellung, ein bloßer Gedanke, der nicht das Höchste und Vollkommenste sein würde, weil das in Wirklichkeit Seiende offenbar vollkommener ist als das bloß in Gedanken Seiende.*) Anselm

*) „Convincitur ergo — — esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia cum hoc audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari et in re, quod

schließt also auch vom Begriff auf die Existenz, der Begriff Gottes involvire die Existenz; diese sei ein Prädikat von jenem, als dem Begriffe des vollkommensten Wesens, so daß der Satz: „Gott ist" ein analytisches Urtheil wäre, aus dessen Subjekt das Prädikat von selbst folge.

Auch die Leibnitz-Wolffische Schule, besonders A. Baumgarten, stellt den ontologischen Beweis in seiner Metaphysik (§ 602 bis 618) auf die angeführte Weise dar. Wirklichkeit, so behauptet er schon in seiner Ontologie (§ 51), ist dem Wesen des Dinges nicht zuwider, sondern sie ist eine Realität, welche mit dem Wesen zugleich möglich ist. Wenn ich daher dem bloß als möglich Gedachten zugleich nun Wirklichkeit beilege, so habe ich ihm eine Realität beigelegt, nicht minder, wie wenn ich ihm eine bestimmte Eigenschaft beilegte, und die Wirklichkeit wird so die Ausfüllung (complementum) des Begriffes des Möglichen. Das vollkommenste Ding ist nun der Inbegriff aller Realitäten. Die Vereinigung aller Realitäten in Einem Dinge widerspricht sich aber gar nicht, denn alle Realitäten sind bejahende Bestimmungen, und Bejahendes widerspricht sich nicht. Da nun das vollkommenste Wesen seinem Begriffe nach alle Realitäten hat, so darf ihm die Realität der Wirklichkeit nicht fehlen, somit liegt es schon im Begriffe Gottes wirklich zu sein, und wir können vom Begriffe auf die Existenz schließen. So Baumgarten. Cf. Beiträge zur Charakteristik der neuen Philosophie von Fichte S. 137.

2. Diese Fassung des ontologischen Beweises hatte nun Kant besonders im Auge, als er gegen ihn auftrat; aber dennoch streift er, wenn auch sein ganzer dualistischer Standpunkt der ontologischen Argumentation entgegengesetzt ist, oft an den Grundgedanken desselben an.

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat," sagt er, „d. h. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. — — Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten zusammen, und sage: Gott ist, oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das

---

majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re." Proslog. cap. II.

Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck, er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als 100 mögliche." Krit. der r. V. S. 461. Es sei also der Satz: „Gott ist" kein analytisches Urtheil, und daher folge aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens nicht die Existenz; aus seinem Begriffe könne man sein Sein so wenig „herausklauben", als aus dem Begriffe von 100 Thalern ihre Existenz. Dieß ist richtig, und insoweit hat Kant Recht. Sein nämlich oder Existenz ist die Herausstellung (Exsistirung) des innern Wesens, — die Objektivirung. Sein ist also nicht ein neues, zum Begriff oder Wesen hinzukommendes Prädikat, es ist vielmehr der in's Dasein getretene Begriff selbst. Sein und Begriff enthalten das Nämliche, haben denselben Inhalt, — nur auf andere Weise.

Wenn nun unser Denken nicht die Energie hat, sich wahrhaft zu objektiviren, wenn also auch unsere Begriffe nicht existiren, so folgt daraus nicht, daß es kein Subjekt gebe, dessen Denken objektiv zu werden, dessen Begriffe zu existiren vermöchten. Der Nachweis, daß ein solches Subjekt nothwendig sei, ist der Inhalt des ontologischen Beweises, oder „daß der Begriff diese Bewegung ist, sich zum Sein zu bestimmen, diese Dialektik, diese Bewegung sich zum Sein, zum Gegentheil seiner selbst zu bestimmen, — dieß Logische ist eine weitere Entwicklung, die dann im ontologischen Beweise", d. h. in seiner falschen Fassung, „nicht gegeben ist, und dieß ist das Mangelhafte daran." Hegel Rel.-Phil. II. S. 174. Die Nothwendigkeit eines solchen Subjekts liegt aber in der Zuversicht, die wir von der Wahrheit unsers Denkens haben; denn dieses kann nur unter der Bedingung wahr sein, daß ein Subjekt objektiv, also Einheit des Subjekts und Objekts sei, durch deren Vermittlung auch unser Denken das Objekt erfassen, wahr werden kann. So ist das absolute Subjekt-Objekt, die absolute Wahrheit nothwendige Voraussetzung für unser Denken, Erkennen und Wissen; entweder kein Wahrdenken, — oder sie. Wer also das Vertrauen auf

jenes hat, muß diese annehmen; — dieß ist der Grundgedanke des ontologischen Beweises.

Wenn nun auch die angeführte Kritik Kant's diesen Grundgedanken nicht berührt, sondern eigentlich nur die Fassung des ontologischen Beweises nach Baumgarten, so ist doch klar, daß er auf seinem dualistischen Standpunkt dagegen polemisiren, aber auch so oft eine Ahnung davon haben mußte, als er dem monistischen Standpunkt sich annähert. Wir haben solche Fälle bereits §§ 11, 1 und § 18, 2 gesehen. Und selbst in der Abhandlung über den ontologischen Beweis in der Kritik der r. V. S. 460 kommt die merkwürdige Stelle vor: „Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das Erstere ist, so thut ihr durch das Dasein des Dings zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt, und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist." D. h. Wenn der Satz: dieses oder jenes Ding ist, ein analytischer Satz wäre, so müßte entweder der Gedanke des Dings das Ding selber sein oder vorausgesetzt werden, im Begriffe (in der Möglichkeit) liege schon das Dasein; — in jedem Falle wäre also Begriff und Sein, das Denken des Subjekts und das Objekt eins. Da nun dieses unmöglich sei, so sei auch der Satz: „Gott ist" (wie jeder Existentialsatz) synthetisch, d. h. das Prädikat liege nicht bereits schon im Subjekte, oder daß Gott sei, könne nicht aus seinem Begriffe „herausgeklaubt" werden. Wieder ist es also der dualistische Standpunkt, welcher Kant von der Einsicht in die Beweiskraft des ontologischen Argumentes abhält.

3. „In der That," sagt Hegel, „ist alles Endliche dieß und nur dieß, daß das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur als existirend gedacht werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht u. s. w." Encykl. I. S. 63. „Der Verstand hält Sein und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich; aber schon nach

der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Sein ein Einseitiges und Unwahres, und eben so das Sein, in dem kein Begriff ist, das begriffslose Sein. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei Gott, dem Unendlichen, gar nicht statt finden." Hegel's Abhandlung über die Beweise Gottes in der Rel.-Phil. II. S. 480. Hegel muß von seinem monistischen Standpunkte den Grundgedanken des ontologischen Beweises in Schutz nehmen, und es ist nur zu verwundern, daß er über die pantheistische Fassung desselben nicht hinauskommt.

Wenn „alles Endliche dieß und nur dieß ist, daß das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist," es also nie seinen Begriff erreicht, nie mit ihm identisch ist, und wenn „die Einheit des Begriffes und Seins es ist, die den Begriff Gottes ausmacht": so kann Gott und Welt nicht zusammenfallen, sie kann nicht seine Existenz, nicht seine Objektivirung sein. Er ist „nur existirend", „das Dasein des Endlichen aber von seinem Begriff verschieden", das Endliche also nicht „nur existirend". Ist aber Gott „nur existirend", so ist seine Existenz, d. h. eben seine Hinausstellung oder Objektivirung, eine ewige und uranfängliche, und die im ontologischen Beweise geforderte „Einheit des Begriffes und des Seins, die den Begriff Gottes ausmacht," gleichfalls eine ewige und uranfängliche; das Endliche aber, dessen Dasein von seinem Begriffe verschieden ist, und daher erst nach Einheit mit ihm ringt, ist im Processe der Zeit, und wird; wie kann Ewiges und Zeitliches, uranfänglich Vollendetes und successiv Werdendes eines und desselben Wesens sein?

§ 20.

Kritik des moralischen Beweises.

Er ist die Kehrseite des ontologischen Beweises. Hatte dieser untersucht, unter welchen Bedingungen es für uns Wahrdenken, Wissenschaft u. s. w. gebe, und gefunden, nur unter der Voraussetzung der absoluten Wahrheit, welche aber nicht das innere Wesen der Welt sein kann, so untersucht der moralische Beweis, unter welcher Bedingung für uns ein gutes Handeln oder Sittlichkeit möglich sei.

Wenn die gute Handlung die durch den Willen gesetzte Realisirung seiner Idee ist, so ist offenbar, daß es keine guten Handlungen geben könnte, wenn das Realisiren (Wirken, Handeln) überhaupt nicht dem Ideellen zu entsprechen vermöchte, wenn es also überhaupt keine ursprüngliche Einheit des Ideellen und Reellen geben würde. Hätte das Reelle überhaupt nicht in sich eine Idee, der es entsprechen soll, und der es entsprechen kann, so wäre jede gute Handlung, und somit die Sittlichkeit unmöglich. Ferner ist eben so offenbar, daß die Realisirung die Idee nur dann erreichen kann, wenn beide ursprünglich eins sind; denn wären sie in ihrem tiefsten Grunde verschieden, liefen sie selbst in ihrer tiefsten Wurzel parallel, wie könnten sie einander erreichen und eins werden? Da nun die ursprüngliche Einheit beider nur die von Anbeginn fertige und vollendete Einssetzung des Subjekts und Objekts (§ 12) sein kann, diese aber das absolut Gute oder Gott ist (§ 13 und § 14), so folgt von selbst, daß Sittlichkeit ohne Gott unmöglich sei, und der moralische Beweis für das Sein Gottes ist nichts anderes, als der Nachweis: wollen wir nicht alle Sittlichkeit zerstören, und für unmöglich erklären, so müssen wir als nothwendige Voraussetzung die absolute Einheit und Einssetzung des Ideellen und Reellen — Gott statuiren.

Erläuterungen.

1. Diese Ansicht ist schnurgerade entgegengesetzt einer vielfach verbreiteten, welche von den Protestanten gegen den Geist ihres Urhebers behauptet, und auch vielfach unter den Katholiken herrschend wurde.

Die ethische Idee, die Rechtsidee, die Idee der Sittlichkeit im engern Sinne des Wortes, sagt man, sei ganz unabhängig von der Idee Gottes, oder von der religiösen Idee. Das Ethische sei daher ganz abzutrennen vom Religiösen; man könne sittlich sein ohne religiös, und umgekehrt religiös ohne sittlich. Der eigentliche Werth des Menschen liege in seiner Sittlichkeit, das Religiöse sei ganz gleichgiltig. Hatte schon Grotius und besonders Pufendorf die ethische Idee von der religiösen getrennt, und ihre Unabhängigkeit von ihr ausgesprochen, so wurde diese Trennung von Kant und Fichte so ausgebildet, daß die Religion ganz in Moralität aufging.

Bei Kant nämlich ist das Absolute eigentlich das Sittengesetz, neben dem er zwar Gott noch bestehen läßt (Erläut. 2), aber so, daß er die Nebenrolle spielt, und das eigentlich Höchste ist das Sittengesetz, und Gott nur Gott, weil er das Sittengesetz erfüllt, oder Gottes Wille ist gut, weil er es erfüllt. (§ 14, 3.) Fichte vollendet diese Ansicht. Er spricht es offen aus, Gott sei das Sittengesetz, er kennt keinen persönlichen Gott mehr; dieser ist ganz absorbirt vom vernünftigen Gesetz des Handelns, nur dieses Gesetz, das sich in den Menschen und durch die Menschen realisirt, und so eine sittliche Ordnung, die moralische Weltordnung, gründet, ist Gott (Erläut. 3). Die Trennung der Religion und Moral ging somit in eine Auflösung und Vernichtung jener über; nur mehr Moralität gilt als Religion, und die oben angeführte Ansicht, wahre Religion sei nur Moralität und diese die wahre Religion, nur Moralität entscheide und Religion sei ganz gleichgiltig, war nach diesen Prämissen ganz konsequent. Cf. Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft", und Fichte's „Kritik der Offenbarung" und „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Man sieht leicht, daß die Ansicht dieser Philosophen die umgekehrte des ursprünglichen Protestantismus sei. Auch dieser trennt Religion von der Moral, und Möhler hat in seiner Symbolik (§ 25) treffend nachgewiesen, daß diese Trennung die Wurzel des protestantischen Irrthums sei. Aber wie der jetzige Protestantismus die Religion ganz aufgibt, und nur die Moral betont, so ließ der ursprüngliche die Moral fallen, und legte alles Gewicht nur auf die Religion, d. h. auf den Glauben. Daher ist das Dogma de fide justificante das Grunddogma der Protestanten. Daher kommt alles auf den Glauben an, die Werke sind gleichgiltig, erzeugen sogar Schein- und Werkheiligkeit. Daher konnte Luther sich sogar zum extremen Spruche hinreißen lassen: Fortiter pecca, fortius crede. Daher heiligen uns die Verdienste Christi nicht innerlich, sie decken bloß unsere Sünden äußerlich zu; wir werden nicht sittlich gut, gerecht und heilig, sondern obschon wir schlecht bleiben, nimmt Gott keine Rücksicht auf unsern sündhaften Zustand; Gott ist der Barmherzige und Mächtige, aber nicht der Heilige und Gerechte. Die neueste Richtung des Zeitgeistes, wie sie durch Feuerbach, die beiden Bauer u. s. w. und vielfach durch die deutsche Poesie eines Heine, Herwegh u. s. w. vertreten ist, wurde freilich mit der Religion und der Moral

fertig. Ihnen gilt nur Genuß, Sichgehenlassen, Naturdienst, — die Begriffe von Pflicht, von Selbstüberwindung, die Begriffe der christlichen Moral überhaupt sind das Schlechte; „besser ist eine lustige Sünde, als eine traurige Tugend", sagt Feuerbach. So trat demnach endlich die reine Negation ein.

Deßhalb ist die Frage gewiß von Wichtigkeit: Ist die ethische Idee von der religiösen trennbar? Gibt es Sittlichkeit ohne Gott? Ist Religion gleichgiltig?

Die ethische Idee ist die Idee des Guten. Das Gute ist aber nur dann lebendig gefaßt, wenn es als die sich für sich setzende Thätigkeit des absoluten Fürsichseins gefaßt wird, — als Akt der Einssetzung des absoluten Subjekts und Objekts (§ 14). Der Begriff des richtig und lebendig gefaßten Guten und der Begriff Gottes fallen demnach zusammen, die ethische Idee ist so nothwendig als die religiöse, und echte Moralität und echte Religiosität sind untrennbar. Gibt es also keine wahre Sittlichkeit ohne Religion?

Wahre, vollkommene Sittlichkeit gibt es ohne Religiosität so wenig, als die Idee des Guten ohne die Idee Gottes, als das Gute ohne Gott bestehen kann. Die Vollendung der Sittlichkeit ist Religiosität. Es gibt bürgerliche Tugenden, z. B. Redlichkeit, Sparsamkeit, Mäßigkeit u. s. w. ohne Religion, wer weiß dieß nicht? Es gibt sogar beginnende Sittlichkeit ohne klares Bewußtsein der Religion, wenn die uneigennützige Liebe erwacht; aber wahre, vollendete Sittlichkeit gibt es nur bei wahrer vollkommener Liebe, und diese ist nur bei wahrer Religiosität. Die Liebe ist nämlich eben so keimartige Religiosität, als die Religiosität die Wurzel aller Liebe; somit ist vollendete Liebe vollendete Religiosität, und vollendete Religiosität ist vollendete Liebe. Die Liebe birgt bereits die Religiosität in sich; denn wie der Lieblose, der stolze Egoist sich zum Mittelpunkte seines Strebens, sich zum Gotte macht, und also irreligiös ist, so macht der Mensch, wenn er Liebe übt, sich abhängig vom Andern, erkennt das Andere faktisch als ein Höheres, übt einen Kultus gegen dasselbe, der natürlich desto reiner und wahrer ist, je mehr es wirklich sein Höheres ist. Nun ist aber der Keim der Religiosität gerade die Anerkennung eines Höhern und der Abhängigkeit von ihm. So ist mit der Liebe der Keim der Religiosität gelegt; wer Liebe übt, ist religiös, und sollte er läugnen,

daß er religiös sei, so ist er in einem Widerspruch begriffen, weil er praktisch ein Höheres anerkennt, während er es theoretisch läugnet. Und umgekehrt trägt die Religiosität auch die Liebe in sich; denn weil der Religiöse ein Höheres anerkennt, hat er aufgehört, sich zu suchen, Eigennutz und Selbstsucht zu üben, und wenn Jemand religiös zu sein vorgibt und die Liebe nicht übt, so täuscht er sich wieder selbst; er meint religiös zu sein und ist es nicht; er macht ja sich zum Mittelpunkte des Strebens, stellt sich auf den Altar, wie könnte ein solcher religiös sein?

Ist nun aus diesen Andeutungen der Zusammenhang der Religiosität mit der Liebe und somit mit der Sittlichkeit klar, so ist zugleich ersichtlich, daß je reiner und höher der Gegenstand ist, dem wir durch die Liebe unsern Kultus weihen, desto reiner und wahrer unsere Religiosität, und umgekehrt je reiner und wahrer unser Kultus und unsere Religiosität, desto reiner, vernünftiger und vollkommener auch unsere Liebe sei, und so dürfte es sich erwiesen haben, daß vollendete Sittlichkeit nur bei vollendeter Religiosität, und diese nur bei jener sein könne.

2. Der moralische Beweis für das Sein Gottes, obwohl schon den Alten, besonders den Kirchenvätern bekannt, ist besonders durch Kant berühmt geworden. Nachdem Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft die Unhaltbarkeit der frühern drei Beweise für das Sein Gottes dargethan zu haben glaubte, erklärte er, Gott sei auf theoretischem Wege unerweisbar, seine Annahme aber sei ein Postulat der praktischen Vernunft.

Diese, so lautet die Kantische Beweisführung, schreibt uns ein Gesetz vor — das sogenannte Sittengesetz, welches Sittlichkeit verlange. Es sei aber auch ein Trieb nach Glückseligkeit in uns, der durch Tugend und Sittlichkeit gerade noch nicht befriediget werde, obschon die Vernunft fordere, daß der sittliche Mensch glücklich sei. Um das Verhältniß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen, sei daher ein dieses Verhältniß bewerkstelligendes Wesen nöthig, das aber, um die sittlichen Menschen glücklich machen zu können, über die Natur erhaben oder allmächtig, und um sie der Sittlichkeit wegen glücklich machen zu wollen, mit dem Sittengesetz in vollkommenstem Einklange oder heilig, — also Gott sein müsse. So die Kantische Argumentation; — aber erweiset sie Gott? Ist nicht eher das Sittengesetz Gott, als der

Executor desselben? Muß nicht dieser sich nach jenem richten? Er ist ja nur Gott, weil er das Sittengesetz erfüllt und es vollstreckt! Während daher einerseits begreiflich ist, daß bei Kant die Religion in Moral aufgehen müsse, ist andererseits auch die Wurzel seines Irrthums erkennbar. Es ist der gleiche Dualismus, der uns bei ihm so oft begegnete, — die Trennung von Form und Stoff, von Ideellem und Reellem. Wie Kant im teleologischen Beweise den Weltbaumeister vom Weltschöpfer trennt, so trennt er im moralischen Beweise das Sittengesetz, d. h. das Ideelle, von seinem Executor, d. h. seiner Realisirung. Dem Sittengesetze fehlt die Macht sich durchzuführen, die Macht sich zu realisiren, es realisirt sich nicht selbst, weder erfüllt es sich selbst, noch macht es sich geltend in der Natur, und deßhalb ist außer ihm eine unendliche Macht, ein unendlich Reelles, ein Gott postulirt, der es zwar erfüllt, und als Executor ihm Ansehen und Respekt verschafft, aber nicht selbst die Quelle des Guten ist, sondern durch das Sittengesetz, die eigentliche Quelle des Guten, bedingt wird, — Gott ist das Reelle, welches nicht ideell ist. So ist weder das Sittengesetz Gott (wenn auch eher), noch ist sein Executor Gott; aber weil kein Gott, weil kein durch die Einheit des Ideellen und Reellen vollkommenes Wesen, so ist auch für uns weder wahre Sittlichkeit, noch wahrer Genuß (Glückseligkeit).

Jene nicht; denn weil das Ideelle und seine Realisirung bei Kant in der tiefsten Wurzel getrennt sind, so ist es konsequent, das Sittengesetz für ein nie zu realisirendes Ideal, und daher vollkommene Sittlichkeit für unmöglich zu halten. Dieser nicht; denn da das Gute nicht die Macht der Realisirung ist, so liegt nicht im Gutsein die Macht die Natur zu unterwerfen, und daher glücklich zu sein. Der Gute ist nicht vermög' eines innern Nexus versöhnt und befriedigt, hat nicht von selbst, weil er gut ist, den Genuß, sondern nur durch äußere Gewalt, durch mechanische Uebermacht, — durch einen Deus ex machina.

Kant liefert so den Beweis, daß ohne Gott, d. h. ohne vollendete Einheit des Ideellen und Reellen auch keine wahre Sittlichkeit möglich sei. Er ist ächter Protestant. Wie im Protestantismus die Heiligung äußerlich bleibt, und die Sündhaftigkeit des Menschen nur durch einen Gewaltstreich Gottes nicht angerechnet wird, ohne daß sie im Menschen verschwände, und ohne daß die Heiligkeit ihn innerlich ergriffe:

so ist auch bei Kant die Versöhnung und Harmonie zwischen dem Guten und der Natur, zwischen Ideellem und Reellem eine äußere. Die Natur wird gebrochen von der Macht, die dem Sittengesetze äußerlich ist, aber nicht versöhnt. Die Beziehung dieser Gedanken zum Bedürfniß der Erlösung und zum Christenthum dürfte sich später ergeben (§ 31, 3).

3. Bei Fichte ist der moralische Beweis vom Sein Gottes der Beweis „einer lebendigen moralischen Ordnung". „Diese ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen." Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttl. Weltregierung von Fichte, Philos. Journal 1798, S. 15. Was er unter lebendiger moralischer Ordnung verstand, erklärte er in einem Aufsatze: „Aus einem Privatschreiben im Jänner 1800", Philos. Journal IX. Band S. 358—390, auf das Bestimmteste. Daß der Wille der einzelnen Vernunftwesen Erfolg habe, daß sodann ein gemeinsamer Erfolg aus ihnen hervorgehe, — dieß liegt in keinem der Vernunftwesen für sich, sondern in einem jenseits ihrer anzunehmenden, zugleich jedoch durch sie alle hindurchwirkenden sittlichen Principe, einer sittlich ordnenden, allgegenwärtig wirksamen Macht. „Und in diesem von allem sittlichen Handeln unabtrennlichen Glauben an die Wirksamkeit jener Macht ist der religiöse Glaube gegeben in der einzig reinen, eines vernünftigen und sittlichen Wesens würdigen Gestalt." Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie von H. J. Fichte 2. Auflage S. 519 et seq.

Hatte Kant gezeigt, die Vermittlung der Moralität mit der Glückseligkeit könne nicht der Mensch sein, sondern Gott, so weiset Fichte nach: was den sittlichen Willen aller Individuen zu einem Gesammterfolge vereinige, was aus ihnen ein sittliches Weltganzes, eine Gemeinde der Heiligen hervorgehen lasse, und diese als solche erhalte, das könne nicht innerhalb der Individuen, sondern nur über ihnen gedacht werden. Diese Wendung ist merkwürdig; sie zeigt nicht bloß das Hinausgehen Fichte's über den Subjektivismus seiner frühern Periode (§ 45, 3), sondern sie veranlaßt auch die Frage, wie das ordnende, vermittelnde Princip zu denken sei.

Wird es so gefaßt, daß es seine Selbständigkeit und Wirksamkeit, sein Leben und Bewußtsein nur in den Menschen habe, und diese bloß seine Erscheinungen und Organe seien, kurz wird es pantheistisch gefaßt,

so ist es um die moralische Freiheit, und somit um die Sittlichkeit des Menschen geschehen. Ist es aber ein Princip mit eigener Selbständigkeit und eigenem Bewußtsein, so ist es ein überweltliches Princip, ist Vorsehung im christlichen Sinne des Wortes, — ist Gott. So weiset auch Fichte darauf hin, wahre Sittlichkeit des Menschen sei durch Gott bedingt; daß er sei, sei ihre nothwendige Voraussetzung.

Rückblick.

Hatte der erste Abschnitt erwiesen, das Erste sei nur richtig gedacht, als durch uranfängliches Selbstbewußtsein und ewigen Selbstgenuß Vollendetes, als überweltlicher Gott: so deuten im zweiten Abschnitte die so genannten Beweise für das Sein Gottes auf den nämlichen Gedanken hin. Sie dürfen nur ausgeführt werden, um zu überzeugen, Natur und endlicher Geist setzen das in sich Vollendete voraus, das keines von beiden, sondern nur der überweltliche Gott sein kann.

Es würde nicht schwer sein nachzuweisen, daß im Begriffe der überweltlichen Einheit, die das Resultat aller angeführten vier Beweise ist, alle jene Momente enthalten seien, die den Begriff Gottes im strengen Sinne des Wortes ausmachen.

Wie der kosmologische Beweis zunächst die Nothwendigkeit einer absoluten Substanz enthält, aus deren Begriffe sich die Momente des Subjekts, des Objekts und der Einheit beider ergeben: so zeigt der teleologische Beweis die Nothwendigkeit ein Denken anzunehmen, das real, also die Energie ist, seinen Inhalt zu objektiviren, zum Bewußtsein zu bringen, und sich mit ihm in Eins zu setzen; er würde die nämlichen drei Momente darthun, wie der kosmologische. Das ontologische Argument hat aber den gleichen Entwicklungsgang mit dem teleologischen und das moralische mit dem kosmologischen; jenes entwickelt den Begriff des realisirenden Denkens, dieses den Begriff des der Idee gemäßen Wirkens. In allen Beweisen prägt sich aber jedes Moment zum selbständigen Fürsichsein, zur sich und die andern Momente wissenden und genießenden Person aus. Denn im Absoluten ist jedes Moment auf absolute Weise; darum ist es eben absolut, sonst wäre es beschränkt und endlich.

Im § 10, 3 ist dargethan worden, daß bald das Subjekt, bald das Objekt als das Reelle, und eben so bald das Subjekt, bald das Objekt als das Ideelle sich zeige. In den genannten Beweisen tritt diese Erscheinung klar hervor. Denn im kosmologischen und moralischen scheint das Subjekt das Reelle und Wirkende, das Objekt das Ideelle zu sein, und doch ist es ein Reelles, das zugleich ideell und ein Ideelles, das zugleich reell ist. Im teleologischen und ontologischen Beweise scheint umgekehrt das Subjekt das Denkende oder Ideelle und das Objekt das Realisirte zu sein, und doch enthält jedes eben so auch das andere an sich.

Aber wegen der wechselseitigen Durchdringung und Ineinanderbewegung bleibt ihr Inhalt untrennbar, es findet die höchste Einheit und Einfachheit statt.

Das Hauptinteresse, das diese Beweise haben, bleibt der Nachweis, daß die Welt, werde sie von was immer für einer Seite betrachtet, eine absolute Einheit voraussetze, und daß diese Einheit mit der Welt nicht zusammenfallen könne. Dieß nachzuweisen, war die Aufgabe des zweiten Abschnittes.

Zweiter Theil.

Lehre von der Wirksamkeit Gottes auf die Welt.

Das Resultat des ersten Theiles war, das Erste sei der von Anbeginn vollendete Geist, der sich vollkommen wissende und genießende, und in diesem Wissen und Genusse vollkommen selige Gott. Ist nun der sich von selbst ergebende Schlußsatz: Gottes Wesen, Substanz und Thätigkeit ist nicht das Wesen, die Substanz und Thätigkeit der Welt, so ist der weitere Satz gleichfalls gewiß, die Welt müsse ihre eigene, wenn auch von Gott abhängige Wesenheit, Substanz und Thätigkeit, Gott aber die Macht sein, dieselbe zu setzen, ohne daß er, sie setzend, sich setze. Diese Macht ist schöpferische Macht, der Akt derselben die Schöpfung, die Entstehungsweise der Welt die Weise der Schöpfung.

Die Durchführung dieser Sätze und des Verhältnisses, das sich daraus zwischen Gott und Welt ergibt, ist der Inhalt des zweiten Theiles der Metaphysik, der einmal auf indirekte Weise erörtert werden wird durch den Nachweis, daß keine andere Theorie als die Theorie der Schöpfung im Stande sei, die Entstehung der Welt und ihres faktischen Gegebenseins zu erklären, — erster Abschnitt des zweiten Theiles. Dann wird der angeführte Inhalt auch auf direkte Weise entwickelt werden durch unmittelbare Ableitung der schöpferischen Macht Gottes aus seinem Begriffe, — zweiter Abschnitt desselben.

So geht der zweite Theil der Metaphysik aus dem ersten hervor. Weil Gott der von Anbeginn vollendete Geist ist, so ist er die

schöpferische Macht der Welt. Aber er geht nicht bloß aus ihm hervor, er greift auch in ihn zurück, ihn stützend und tragend; denn weil nur der von Anbeginn vollendete Gott der Grund der Welt zu sein vermag, so muß ihr Grund das bereits von Anbeginn vollendete Wesen sein, das Princip von Allem oder das Erste ist nur richtig gedacht als Gott.

I. Indirekter Beweis der Schöpfungstheorie.

§ 21.

Materialismus.

Verschiedene Hypothesen wurden aufgestellt, die Entstehung der Welt zu erklären. Die scheinbar einfachste und einer noch rohen Bildung zunächst liegende ist der Materialismus,*) d. h. die Ansicht, die Materie überhaupt, oder irgend eine bestimmte Materie sei das ewige Princip, aus dem Alles geworden, und das All der Welt sei demnach nichts Anderes, als die auf verschiedene Weise modificirte Urmaterie.

Allein die Materie, weder als unbestimmte noch als eine bestimmte, vermag nicht Princip im vollen Sinne des Wortes, d. h. uranfängliches Erstes zu sein, und vermöchte sie es auch, so ließe sich doch aus ihr allein die Welt in ihrem faktischen Gegebensein nicht erklären.

---

*) Wenn behauptet wird, das Princip von Allem sei Materie, und es sei daher nur Materie, so ist diese Ansicht der metaphysische Materialismus. Ist aber nur vom endlichen Geiste oder der menschlichen Seele die Rede, und wird ihr Wesen als bloße Materie ausgegeben, so heißt er psychologischer Materialismus. Natürlich folgt aus jenem nothwendig dieser, nicht aber aus diesem jener, da es immer denkbar ist, daß es immaterielle Wesen gebe, wenn auch der menschlichen Seele die Immaterialität abgesprochen wird. Doch sind die psychologischen Materialisten immer auch metaphysische gewesen. Der psychologische Materialismus wird in den §§ 38, 50 und 51 besprochen werden, in denen, wie auch in der Lehre von der Materie § 40 besonders Erläut. 2 die hier angedeuteten Gedanken eine weitere Ausführung erhalten.

Denn was ist die Materie?

Die Materie, die potentia der Scholastiker, die δύναμις (das Seinkönnen § 7, 2) des Aristoteles, ist in ihrer Allgemeinheit gefaßt der Form entgegengesetzt und daher die Grundlage, welche Form anzunehmen bestimmt ist; sie ist das Form- und Bestimmbare. Allein dieses, als noch nicht geformtes und nicht bestimmtes Moment ist auch noch nichts, es ist erst ein Seinkönnen, erst dadurch, daß es durch das bestimmende Moment eine bereits bestimmte Grundlage, z. B. Wasser, Luft u. dgl. wird, ist es wirklich. Aber wie die unbestimmte Materie für sich allein noch nichts, so ist die bestimmte nicht Erstes, das kein Prius hätte. Denn auch als bestimmte Materie ist sie ausgedehnte, theilbare und träge Masse,*) und setzt daher immer eine ihre Theile zusammenhaltende Einheit und die Thätigkeit des Zusammenhaltens und Bewegens voraus. (§ 40.) Einheit und Thätigkeit sind aber gerade das Gegentheil der aus vielen Theilen bestehenden und daher theilbaren, das Gegentheil der zusammengehaltenen und daher passiven Materie; auch als bestimmte setzt sie ihr Gegentheil voraus. So ist sie nicht ein Erstes, sondern vielmehr das aus ihrer Voraussetzung folgende Resultat, — als theilbare und vielfache ist sie Resultat der einheitlichen Substanz, als ruhige und starre ist sie Resultat der beweglichen Thätigkeit.

Aber mit dieser Entgegnung werden sich die Materialisten nicht zufrieden stellen. Gesetzt auch, werden sie sagen, die Materie habe ihr entgegengesetzte, somit immaterielle Voraussetzungen, — vielleicht ist ihr Prius in sie eingegangen und untrennbar mit ihr verbunden, sie selbst also in Wirklichkeit zugleich mit ihm gegeben. Vielleicht muß die zwar in Gedanken vorausgesetzte Einheit und Thätigkeit stets in der theilbaren und bewegungslosen Materie erscheinen, und eine ihr nothwendig beigegebene Eigenschaft sein, so daß sie in Wirklichkeit nie als Einheit, sondern immer als theilbare Vielheit, nie als Thätigkeit, sondern immer als zur Ruhe gebrachte Starrheit, kurz schon uranfänglich als Materie da ist. Ist aber die vorausgesetzte Einheit und Thätigkeit immer auf die genannte Weise in der Materie, so hat diese (sagen die Gegner)

---

*) Die Bestimmtheiten der Materie werden hier, als durch die Erfahrung bekannt und gewiß, bloß angenommen; daß sie ihrem Begriffe mit Nothwendigkeit zukommen, wird im § 40 gezeigt werden.

in der Wirklichkeit kein Prius, ist in der Wirklichkeit ein Erstes und Principielles.

Nun ist aber schon gezeigt worden (§ 10 besonders Erläut. 1), daß die ursprüngliche Einheit und Thätigkeit des Ersten nicht in die Vielheit sich zerstreuen und auseinanderfallen, nicht in ihrer Erscheinung (Objektivirung) ruhen und erstarren könne, daß sie vielmehr als in sich seiende Einheit und für sich seiende Thätigkeit, kurz daß sie als Subjekt im strengen Sinne des Wortes sich behaupten und darstellen müsse. Es hat sich ferner (§ 10, 2) ergeben, daß selbst die Erscheinung (Objektivirung) des Ersten sich zur Einheit erhebe, und zum thätigen, substantiellen Fürsichsein werde. Das Erste ist also weder als fürsichseiendes Subjekt noch in seiner Objektivirung (Erscheinung, Dasein) ein Vielfaches, Ausgedehntes und Passives, wie kann es also Materie, und umgekehrt, wie kann diese geeignet sein, dem Begriffe des Ersten, des uranfänglichen Princips zu entsprechen? Nie kann sie zur Erklärung der Weltentstehung genügen.

„Eine materielle Ursache," sagt Maistre treffend (in seinen Abendstunden I. B. S. 285 nach der Uebersetzung von Lieber), „ist ein vollkommener Widerspruch. Die Materie erhält nur Thätigkeit durch die Bewegung; da nun jede Bewegung eine Wirkung ist, so kann sie nicht Ursache sein. Ueberall geht der Bewegende dem Bewegten, der Führende dem Geführten voraus; die Materie vermag nichts, sie ist sogar nichts als der Beweis des Geistes."

Aber nehmen wir an, sie vermöge Princip zu sein, läßt sich aus ihr allein die Welt, wie sie ist, begreifen? Fordert nicht vielmehr das faktische Dasein der Welt ein bewegendes, bestimmendes und formendes Princip, das die Trägheit der Materie in Thätigkeit versetzt, ihrer Starrheit Leben einhaucht, sie zum Lichte des Bewußtseins und zur Freiheit des Geistes, der That und der Geschichte erhebt?

Die Welt ist eine bunte Mannigfaltigkeit von Dingen, ein steter Wechsel von Erscheinungen. Schwerlich wird dieses der Materialist, der die Sinne für die Erkenntnißquelle des Wahren hält, für Täuschung halten, da er es sieht und wahrnimmt; kann er aber auch die Mannigfaltigkeit und den Wechsel erklären? Die Materie rührt und bewegt sich nicht von selbst, sie kann von sich selbst keine Veränderung hervorbringen; wie kann sie sich also zu dieser unendlichen Verschiedenheit der in der

Welt wahrgenommenen Erscheinungen selbst bestimmen? setzt sie nicht bewegende Kräfte voraus? — Organismen sind in der Welt; dieß ist unläugbar. In jedem Organismus ist Selbstbestimmung, seine Glieder werden durch den eigenen Springquell ihrer Thätigkeit einem bestimmten Ziel zugeleitet; läßt sich die Energie der Selbstbestimmung und des planmäßig leitenden Zweckes aus einem mechanischen oder chemischen, mit einem Worte aus einem materiellen Processe ableiten? Kündet sich im Organismus nicht vielmehr ein Analogon des Denkens und des Geistes an? Noch weniger lassen sich das Selbstbewußtsein und die von ihm untrennbare Freiheit aus der bloßen Materie begreifen. Wie könnte je die ungetheilte, stets bei sich bleibende Identität des Ichs aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie folgen, oder die bewegliche Spontaneität des sich selbst bestimmenden Willens das Resultat der trägen, bewegungslosen Passivität sein? Und endlich die genialen Produkte der Wissenschaft und Kunst, ja selbst die Plane, welche sich unverkennbar im großen Drama der Geschichte der Völker und Staaten realisiren, sind sie wohl nur das Werk der blinden Materie, der leblosen Masse?

So weisen die Welterscheinungen durchweg über die Materie hinaus, und fordern zur Erklärung ihres faktischen Gegebenseins Thätigkeit, welche die Materie bewegen und gestalten, sie fordern Einheit, welche ihre Theile verknüpfen und zu bestimmten Zielen leiten könne. Die bereits in die Materie eingegangene, in ihr aber gebundene und zur Ruhe gebrachte Thätigkeit und Einheit, durch welche sie aus der unbestimmten Grundlage eine bestimmte Materie wurde, genügt nicht; die Kritik des Materialismus führt zunächst zum Dualismus.

Erläuterungen.

1. Als unbestimmte Grundlage haben das Princip der Welt die Eleaten und Spinoza genommen. Jenen ist das Absolute die mit sich gleich bleibende und daher einheitliche Ruhe (§ 5, 2) ohne alles thätige, bestimmende und formende Princip. Aber aus einem solchen Princip vermag man nicht die Mannigfaltigkeit der Welt, den bunten Wechsel des Lebens zu begreifen; die Eleaten erklärten ihn daher für bloßen Schein, sie läugneten die Welt, statt sie zu erklären. Eben so Spinoza. Sein Princip, die unendliche Substanz, ist (§ 6, 3) bloß

die positive Grundlage, das bloße esse ohne alle Negation, und da omnis negatio determinatio ist, ohne alles bestimmende Princip. Also auch bei ihm ist nicht einzusehen, wie die Substanz zur Vielheit des Endlichen werde; sie bleibt die starre, bewegungslose Substanz; das Endliche ist das non esse, sie kann unmöglich zu diesem werden. Es bestätigt sich an den Eleaten und an Spinoza, daß die Annahme einer unbestimmten Grundlage allein nicht geeignet sei, die Entstehung der Welt zu erklären.

2. Darum nahm man eine bestimmte Materie als Princip der Welt an. Solche Materialisten hat es immer gegeben. Die jonische Schule, z. B. Thales, Anaximenes, Anarimander, welche irgend eine Materie (Wasser, Luft u. dgl.) als das Princip der Welt statuiren, steht auf der nämlichen Stufe der Bildung, wie die französische Schule des vorigen Jahrhunderts, die Philosophie der sogenannten Encyklopädisten, d'Alembert, Diderot, Voltaire, La Mettrie, Helvetius, Holbach u. s. w. Auch diese Schule erkennt nur Materie, wenn auch eine feine, als Princip der Welt an. Aus ihr sei Alles geworden, außer ihr sei Nichts, Alles sei nur Modification von ihr. Und die Lehren der deutschen Materialisten unsers Jahrhunderts, eines Feuerbach (in seiner spätern Periode), eines Heine, Börne, Hofacker, Dorguth, Vogt, Moleschott, Büchner u. s. w., enthalten sie im Grunde genommen wohl eine andere Ansicht? Noch häufiger als der theoretische ist der praktische Materialismus. Alle, welche Materielles: Geld, Vergnügen als das Höchste, als das Absolute anstreben, — alle, welche in der physischen Macht, im Bajonnete und der rohen Gewalt die größte, Alles bezwingende Kraft sehen, sind praktische Materialisten. Wäre das Princip von Allem die Materie, so wäre es vernünftig, im Materiellen das Höchste zu suchen und zu glauben, durch materielle Kräfte könne man Alles erreichen. Platon hat gegen diese Ansicht, welche in seiner Zeit in Aristippos und der von ihm gegründeten cyrenäischen Schule ihre Vertreter hatte, den „Philebos" geschrieben, einen Dialog, der sehr bedeutungsvoll Freund der Jugend heißt. Nicht das Vergnügen (ἡδονή), überhaupt nicht das Materielle sei das Höchste, sondern nur der νοῦς, das Denken und das Geistige. Im Vergnügen gebe sich der Mensch hin, werde er bestimmt und beherrscht, im Genusse sei er passiv und gebunden. Aber im Denken, im Geistigen sei er das Bestimmende,

Aktive und Herrschende, und darum sei das Denken des νοῦς vorzüglicher als die Passivität des Vergnügens, weil Herrschen und Bestimmen vorzüglicher sei als Beherrscht- und Bestimmtwerden.

3. Die Materialisten müssen, um die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit zu erklären, ihre Zuflucht zur Annahme von Kräften nehmen. Dieß ist richtig. Konnten wir ja selbst die Materie ohne Kraft, d. h. ohne die ihre Theile zusammenhaltende Macht der Einheit nicht als eine wirkliche denken; sie löste sich ohne sie auf und zerflöße in das bloße Nichts. Aber die in die Materie eingegangene und in ihr gebundene Kraft — die Macht des Zusammenhaltens — genügt nicht, um die Veränderungen und Organismen der Welt zu begreifen, denn sie können nicht durch eine gebundene, sondern nur durch eine frei gewordene und frei wirkende Thätigkeit hervorgebracht werden. Deßhalb statten die Materialisten die Materie mit wirksamen Kräften aus, welche sie bewegen und ihre Starrheit beleben sollen, weil sie wohl einsehen, daß sie sonst nichts erklären können. Solche Kräfte zeigen sich auch überall, und wo sie nicht sind, ist Leblosigkeit und Tod. Ein Lacedämonier, welcher trotz aller angestellten Versuche einen Leichnam aufrecht zu erhalten nicht damit zurecht kam, rief aus: Bei Gott! es muß Etwas darin sein. So erzählt Platon im Dialog Lakon, und Maistre (Abendstunden I. B. S. 290) bemerkt dazu mit Recht: Allemal und überall müsse man das Nämliche sagen; denn ohne ein gewisses Etwas sei Alles Leichnam, und nichts vermöge sich aufrecht zu erhalten.

Diese Kräfte sind aber schon nicht mehr die theilbare, starre und ausgedehnte Materie; sie unterwerfen sie sich vielmehr und bemeistern sich ihrer. So bilden sie einen Gegensatz zu ihr; ist sie ruhige Starrheit, so sind sie bewegliche Thätigkeit; bildet sie die bestimmbare Grundlage, so bestimmen sie als Zweck; dehnt und breitet sie sich aus, so verknüpfen sie zur Einheit eines Ganzen; die Materie ist das Beherrschte, sie sind die Herrschenden. Und der Gegensatz ist desto größer, je freier die Kräfte spielen; je mehr sie die Materie bestimmen und Macht ausüben über sie, desto immaterieller sind sie.

So haben sich in der unorganischen Natur das Licht, die Wärme, die Elektricität und der Magnetismus, die in ihrer innern Werkstätte arbeiten, und ihre großen Erscheinungen hervorbringen, der Massenhaftigkeit der Materie schon entwunden, und sind zu Imponderabilien geworden.

So leitet der in jedem Organismus gegenwärtige Zweck die Masse, beherrscht sie und verwandelt sie in sich; er macht sich schon als bestimmende Einheit geltend. Und die menschliche Seele gibt durch ihre Macht über die Materie, die sie zum Mittel für ihre Zwecke herabsetzt, indem sie die Blitze leitet, die Berge unterminirt, das Auseinander der Räume aufhebt, die Zeitreihen durchfliegt, klar zu erkennen, daß sie über die Masse hinaus, daß sie ein Höheres sei als sie. Die Seele ist es, deren Tönen nach der bedeutungsvollen Fabel des Orpheus Steine und Bäume sich fügten. Indem die Materialisten Kräfte annehmen, die der Gegensatz der trägen Materie sind und sie beherrschen, ja ohne die sie nicht einmal zu sein vermag, erheben sie sich über sich selbst und strafen sich Lügen. „Auch der Materialismus," sagt Feuerbach in seiner frühern Periode (in seiner Abhandlung über Leibnitz V. B. der sämmtl. Werke § 20 S. 166), „ist Idealismus, aber wider Wissen und Willen. — Dem Materialisten ist auf seiner Stufe natürlich nur das Sinnliche und Materielle das Begreifliche und somit Reale. Indem er den Geist an sich verneint, bejaht er wenigstens seinen Geist, eine Art des Denkens, die Vernunft. Und diese Bejahung ist eine Nothwendigkeit. Der Geist kann sich nicht selbst negiren und aufgeben; der Materialist mag sich sträuben und wehren wider den Geist, so viel er will, er straft sich immer selbst Lügen. Denkt und sagt er: Nur das Sinnliche ist real, nur die Materie ist Wesen, so will er damit nicht nur einen sinnlichen Schall aussprechen, sondern eine Wahrheit, einen Gedanken, einen Satz, der Sinn und Verstand hat, und er gesteht dadurch indirekt ein, daß nur das real ist, was einen Verstand, eine geistige Bedeutung hat."

Mit der Aufstellung des Geistes als Princip der Welt ist es licht geworden in der Philosophie; Anaxagoras, „der sagte, daß die Vernunft, wie in dem Lebenden, so auch in der Natur, die Ursache ist der Welt und der Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen, gegen die vorher in's Blinde sprachen." Aristoteles Metaph. I. 3.

§ 22.

Dualismus.

Damit die unbestimmte Materie, d. h. die erst bestimmbare Grundlage wirklich sei, setzt sie ein bestimmendes Princip voraus, durch das sie zur

bestimmten Materie wird. Aber auch die bestimmte Materie genügt nicht, die Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen, die sich selbst nach einem immanenten Zwecke bestimmende Wirksamkeit der Organismen, endlich die Einheit des Selbstbewußtseins zu erklären; wir waren genöthigt, um uns die Welt in ihrem faktischen Dasein verständlich zu machen, eine bewegende und gestaltende Thätigkeit, eine verknüpfende und zu bestimmten Zielen leitende Einheit anzunehmen.

Diese außerhalb der Materie und selbständig von ihr gedacht gibt den Dualismus, d. h. die Lehre von zwei ewigen Principien, welche zur Erklärung der Weltwerdung hinreichen sollen, so daß die Annahme des in sich von Anbeginn vollendeten Gottes als Schöpfers der Welt überflüssig wäre. Nichts scheint auf den ersten Anblick einleuchtender, als die Annahme zweier Principien, eines stofflichen oder Realprincips und eines gestaltenden oder Formalprincips, von denen das eine die Rolle der passiven Grundlage oder des Objekts, das andere die Rolle des aktiven Bestimmens oder des Subjekts übernimmt. Durch das Zusammentreten beider scheint die empfängliche Grundlage die verschiedenen Formen des bestimmenden Princips anzunehmen, und so zur bunten Mannigfaltigkeit und zum zweckerfüllten Wechsel des Lebens zu werden, und selbst das Bewußtsein des Geistes scheint nun seine Erklärung gefunden zu haben; indem das bestimmende Princip seine Formen in die passive Grundlage einprägt, unterscheidet es sich als aktives von ihr und weiß so als Subjekt um seine Thätigkeit.

Aber bei näherer Betrachtung löst sich diese Hypothese auf. Es zeigt sich, daß die beiden Principien nicht getrennt und unabhängig von einander, sondern in untrennbarer Einheit zusammengeschlossen seien, es zeigt sich, daß das Princip, aus dem die Welt entstanden ist, nicht dualistische Scheidung in zwei Principien, sondern Einheit der passiven Grundlage und des aktiven Bestimmens sei.

Denn setzen wir, die beiden Principien, die der Dualismus annimmt, seien getrennt und ursprünglich unabhängig von einander, also ursprünglich wirklich zwei Principien, setzen wir, erst durch ihr Zusammentreten bilden sie die Welt, so stoßen wir gleich auf einen Widerspruch. Beide Principien sind ein Erstes und Ewiges; kann aber ein Erstes auf ein anderes Erstes wirken und umgekehrt dieses die Einwirkung von jenem empfangen? Jedes ist als Erstes absolute Thätigkeit, somit kann keines

die Einwirkung des andern erleiden, und es ist unmöglich, daß das eine Erste für die bestimmende Wirksamkeit des andern den Stoff biete, und daß das andere den gebotenen Stoff forme und gestalte. Beide wären vielmehr, weil unabhängig von einander, gänzlich getrennte und isolirte Wesen, ihr Zusammentreten und die Entstehung der Welt wäre unmöglich.

Fragen wir dann ferner die Erfahrung, und betrachten wir die Welt, wie sie ist, so finden wir, daß überall die bestimmende Thätigkeit (das Subjekt) und der empfängliche Stoff (das Objekt) nothwendig und untrennbar verknüpft, daß sie eins sei mit ihm. Schon in der unorganischen Natur sind beide Momente unauflöslich verbunden, sie können ohne einander nicht gedacht werden. Denn was wäre die erst bestimmbare Grundlage ohne alle Bestimmtheit des gestaltenden Princips, und was wäre die Form ohne allen Inhalt des Stoffs? Getrennt und geschieden von einander sind beide bloße Abstraktionen, sie sind nichts; sie fordern einander auf nothwendige Weise, nur in ihrer einheitlichen Verknüpfung sind sie wirklich. In der organischen Natur findet ebenfalls eine innere und wesentliche Beziehung statt. Der aufgenommene Stoff ist von der bildenden Lebenskraft durchdrungen und beherrscht, er ist nicht ohne sie, und sie ist nicht ohne ihn, er ist assimilirt und trägt das Gepräge von ihr; sie hat sich seines Wesens bemächtigt und es in sich verwandelt; sie bilden beide ein abgeschlossenes Ganze, in dem das bewegende und bildende Princip nicht äußerlich bleibt, wie in einer Maschine, sondern mit seinem Stoffe sich innerlich zusammenschließt und eins wird.

Und selbst da, wo ein völliger Gegensatz zwischen dem bestimmenden Subjekte (im eigentlichen Sinne des Wortes) oder dem endlichen Geiste und dem bestimmbaren Objekte oder der Natur wirklich vorhanden zu sein scheint, ist nicht bloß der bestimmende Geist nie ohne die Bestimmtheiten eines Inhalts, und das bestimmbare Objekt nie ohne gestaltendes Princip, sondern der Geist, indem er die Objekte wahr zu denken vermag, erfaßt sie und macht sie zu seinem geistigen Eigenthum, und nur unter der Voraussetzung der ursprünglichen Einheit beider ist Wahrdenken möglich.

So zeigt die unorganische Natur wie die organische und wie die Thätigkeit des Geistes, daß überall beide Momente auf nothwendige und

untrennbare Weise zusammengeschlossen seien. Wäre dieß möglich ohne ihre ursprüngliche Einheit? Könnten sie, wenn sie in ihrer tiefsten Wurzel getrennt und unabhängig von einander wären, eine nothwendige, also in ihrem Wesen begründete Beziehung eingehen? Das Resultat steht also fest: Die gestaltende Thätigkeit und der Stoff, dessen sie bedarf, und umgekehrt der Stoff und die Thätigkeit, die ihn bildet und bestimmt, sind nicht in dualistischer Scheidung, sondern in ursprünglicher Einheit zu denken. Nur diese kann das Princip der Welt sein. Was sich uns im ersten Theile der Metaphysik ergab, daß das Erste, das uranfängliche Princip, bestimmendes Subjekt sei, und sich objektivirend selbst seinen Inhalt habe, — den Stoff, der sich in ihm allerdings vergeistigt und zur Giltigkeit und Wirklichkeit des Subjekts erhebt, mit einem Worte, daß es Subjekt-Objekt sei: dieß hat sich uns jetzt auch erfahrungsmäßig ergeben, indem sich in der Welt überall nothwendige und daher wesentliche Beziehung beider Momente auf einander zeigt. Der Dualismus weis't auf Monismus hin.

Erläuterungen.

1. Eine durchgreifende, völlige Scheidung zwischen der gestaltenden Thätigkeit und dem zu bestimmenden Stoffe ist kaum je behauptet worden, und kam man ihr nahe, so ließ man bald das eine Glied des Dualismus fallen, um die Einheit herzustellen. Protagoras und Kant, von denen, besonders vom letztern der dualistische Standpunkt schon oft nachgewiesen wurde, vermochten nicht denselben vollkommen entschieden darzustellen; denn sie dachten sein eines Glied immer in einer Wirksamkeit auf das andere, schrieben also jedem Bestimmen (Aktives, Form) und jedem Bestimmbarkeit (Passives, Stoff) zu. Weder bei Protagoras noch bei Kant ist der Stoff nur Stoff, nur bestimmbare Grundlage, sondern er ist auch bestimmende Thätigkeit, und vermag auf das andere Glied des Dualismus zu wirken; indem aber beide Philosophen nicht im Stande sind, vollkommen geschiedene Glieder zu denken, sind sie ein Beweis von der Unhaltbarkeit des Dualismus. Diese Halbheit wurde auch immer bald bemerkt, und trieb zum Idealismus. So machte, was Kant betrifft, schon Ernst Schulze in seinem Aenesidemos aufmerksam, daß der erst zu bestimmende Stoff Kant's denn doch schon bestimmt sei, indem er die Bestimmtheit des Wirkens auf die bestimmende Thätigkeit

an sich habe, und bereitete so Fichte vor, der das Bedürfniß nach Einheit fühlend den Stoff und mit ihm den Dualismus vernichtete, — aber auf idealistische Weise.

2. Oefter kommt der Dualismus in der Weise vor, daß das eine uranfängliche Princip als bestimmende Thätigkeit das andere als bereits bestimmten Stoff weiter ausbilde und ordne. So finden wir ihn bei Anaxagoras. Der Stoff (die Homöomerien), dessen die bestimmende Thätigkeit des νοῦς bedarf, um die schön geordnete Welt (κόσμος; Anaxagoras war der Erste, der diesen Ausdruck gebrauchte) hervorzubringen, ist nicht ein unbestimmter, die Homöomerien sind bereits qualitativ bestimmt und qualitativ unterschieden, und sehen nur ähnlich aus, daher sie auch Homöomerien d. h. ähnliche Theilchen (μέρη ὅμοια) heißen. Die bestimmende Thätigkeit wirkt nun auf sie, Gleiches mit Gleichem verbindend, Ungleiches ausscheidend, ihre Bestimmtheiten ihnen einprägend. Ihr Bestimmen ist ein Ordnen des schon bestimmten Stoffes, der also das bestimmende Princip selbst an sich hat, eben weil er ein schon bestimmter ist, so wie das andere Princip, die gestaltende Thätigkeit nicht inhaltslos (stofflos) ist, sondern ebenfalls Bestimmtheiten an sich hat, nach denen es ordnet. Auch bei Anaxagoras ist der Dualismus nicht vollzogen, die monistische Einheit beider Momente taucht immer auf, er mag sie anerkennen oder nicht.

3. Wie der Dualismus den Monismus nie völlig zu vermeiden vermag, so ist Platon, Schelling und selbst auch Hegel umgekehrt nicht ganz frei von dualistischen Anwandlungen; sie liefern den Beweis, daß der abstrakte Monismus (Pantheismus) an den Dualismus streife, und nur die Schöpfungstheorie ihm völlig zu entgehen vermöge.

Man zeiht Platon gewöhnlich des Dualismus, weil er den Timäos im gleichnamigen Dialog sagen läßt, Gott habe das Sichtbare, also einen Stoff vorgefunden, und demselben seine Ideen eingebildet. Doch scheint er diese Ansicht selbst wieder aufzugeben, denn bald heißt es im Timäos weiter: „Weil die Welt leiblich, sichtbar und betastbar werden sollte, ohne Feuer (Formalprincip) aber nichts gesehen, ohne Erde (Realprincip, Stoff) aber nichts betastet werden kann: so machte Gott im Anfange gleich das Feuer und die Erde. Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt sein, das sie beide zusammenhält; der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst und das, was

von ihm zusammengehalten wird, auf das Höchste eins macht.“ Nr. 31 und 32. Demungeachtet streift Platon an den Dualismus, man weiß nicht, woher nach ihm das Böse entspringe; er ist immer geneigt, die Materie für das Böse, für ein der Ideenwelt entgegengesetztes Princip zu halten. Daher seine Geringschätzung des Sinnlichen, als wäre es das Schlechte, daher im Phädrus Nr. 246 u. s. w. und wohl auch in andern Dialogen die Behauptung vorkommt, wir sehen die Ideen nicht mehr in ihrer Reinheit, seitdem wir im Kerker des Leibes sind. Daher im Phädon Nr. 64 u. s. w. das Streben der Philosophen nach Erkenntniß ein Verlangen zu sterben genannt wird, um der Sinnlichkeit, welche am reinen Erkennen hindere, zu entfliehen. Daher im Theaitet Nr. 176 sogar die Ansicht ausgesprochen wird, ein dem Guten Entgegengesetztes müsse immer sein. So sieht man, daß in Platon ein gewisses Schwanken, daß er nicht frei sei von dualistischen Anwandlungen, wenn auch der Grundton seiner Lehre monistisch ist. Eben so streift Schelling, indem er in der Abhandlung über die menschliche Freiheit den Ursprung des Bösen erklären will, an den Dualismus. Er nimmt an, das Erste sei ein dunkler, realer Grund, dem der Drang und Trieb sich zu entwickeln, d. h. der Wille immanent ist, so daß das Erste eben so Wille, der über den dunklen Grund (seine Realität) verfügt, als wie es dunkler Grund ist. Beides so in sich befassend ist das Ursein der „Deus implicitus“. Aus ihm ist aber ewig „der Verstand geboren“, und dieser ewige Verstand ist eigentlich Gott, der „Deus explicitus, der im reinen Lichte wohnt;“ er ist „das in Gott, was eigentlich Gott ist.“ Aber nicht der ganze Grund vergeistigt sich und erhebt sich in den Verstand; „das Regellose ist an den Dingen die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt.“ S. 432. Auf diese Basis, insofern sie nicht das ist, was in Gott (als Deus implicitus) eigentlich Gott (als Deus explicitus, als ewiger Verstand) ist, wirkt nun der Deus explicitus. Denn obschon der mit dem Willen identische Grund nicht der ewige Verstand (Deus explicitus) ist, so ist er ihm doch verwandt und daher empfänglich für das Wirken Gottes; denn der Grund „ist ein Wille des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand

ist.“ S. 432. Gott wirkt auf ihn, um das Chaotische in ihm zur Einheit zu bringen, und zur schönen Welt zu gestalten. S. 435.

Schelling glaubt nun allerdings durch die Unterscheidung des ursprünglichen Grundes in den Deus im- und explicitus die Entstehung der Welt zu erklären, ohne in den Pantheismus und in den Dualismus zu verfallen. Er sieht ein, daß die Welt nicht Gott und Gott nicht die Welt sei. „Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene sei. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden.“ S. 431. „Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.“ S. 431. Ist aber hiemit der Dualismus vermieden? Was ist „dieses Regellose an den Dingen, die unbegreifliche Basis der Realität?“ was ist „der nie aufgehende Rest, das was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt?“ was ist es als ein dem Verstande (Gott) entgegengesetztes, dunkles und finsteres Princip, also ein zweites Princip, das dem ersten entgegensteht, dessen aber der Verstand bedarf, um eine Basis der Realität für die Welt zu haben? Und dieser Dualismus wird bestätiget dadurch, daß nach Schelling S. 454 der genannten Schrift das Böse allgemein wirklich sein muß, weil nur in der Ueberwindung des Bösen sich Gottes Liebe und Allmacht offenbaren, er sich also als Gott nur wahrhaft zeigen kann, wenn Böses ist; und wenn auch Schelling S. 453 das Böse ausdrücklich in der Kreatur entspringen läßt, so hebt dieß den Vorwurf des Dualismus nicht auf, weil es in ihr entspringen muß, damit Gottes Herrlichkeit sich entfalten könne. Was ist dieß aber anders, als daß im Urgrunde eine Zweiheit sei, solches, das in Verstand aufgeht, und solches, das nicht in Verstand aufgehen kann, damit sich stets an seiner Ueberwindung Gottes Herrlichkeit zeige?

Selbst Hegel, so sehr er auf den Monismus dringt, trägt einen verborgenen Keim des Dualismus in sich; denn das Böse ist nach

ihm eine nothwendige Entwicklungsstufe im Weltproceß. Wie kann er dem Vorwurfe entgehen, entweder daß kein Böses, oder daß es im Absoluten begründet sei?

§ 23.

Vielheit von Principien. Atomismus, Monadismus.

Der Dualismus weis't auf ein Princip hin, das eben so gestaltende Thätigkeit (Form, Subjekt) als zu bestimmender Inhalt (Stoff, Objekt) ist, auf ein Princip, dessen Inhalt mit der ihn bildenden und bestimmenden Thätigkeit untrennbar verbunden ist. Aber vielleicht genügt nicht Ein solches einheitliches Princip zur Erklärung der Welt, vielleicht ist die Welt durch das Zusammenwirken vieler solcher ursprünglichen Einheiten entstanden.

Ohne in die genauere Bestimmung der Begriffe „Atom" und „Monade" einzugehen, die im § 35, 1 und 2 gegeben werden wird, sei bloß bemerkt, daß die Annahme ewiger Principien den Atomisten und Monadisten eigen sei. Ließe denn die Welt, wie sie ist, sich nicht durch eine solche Vielheit erklären? Scheint nicht diese Hypothese ganz geeignet das Weltproblem zu lösen? Indem eines der Vielen, auf die andern durch die ihnen immanente Thätigkeit wirkend, sie bestimmt, und die andern ihm den Stoff für sein Wirken und Bestimmen bieten, scheint durch ihre gegenseitige Beziehung auf einander jene Mannigfaltigkeit und Ordnung zu entstehen, die wir in der Welt wahrnehmen. Gehen wir jedoch genauer in die Frage ein, so finden wir, daß auch diese Hypothese sowohl am Begriffe des Ersten als am Begriffe des Vielen scheitere.

Als wir den Begriff des Ersten untersuchten, so zeigte es sich als absolute Thätigkeit, als unendliches Fürsichsein. (§ 7 und § 8.) Dieses schließt aber die Vielheit aus, neben dem unendlichen Fürsichsein hat nichts Anderes Platz. So wahr das Erste unendliches Fürsichsein, so wahr ist es Einheit. Aber auch dem Begriffe des Vielen widerspricht die Annahme seiner Ursprünglichkeit. Denn in seinem Begriffe liegt, wie sich im § 35 näher ergeben wird, daß die Vielen, indem sie sich vermög' ihres Wesens von einander unterscheiden, sich durch dasselbe Wesen, also innerlich und nothwendig auf einander beziehen. Dieß

wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn Alles in der Welt sehen wir im Zusammenhang stehen, auf einander wirken und einen Causalnexus bilden. (§ 35, 3.) Besonders sind es die Organismen, in denen nicht bloß eine äußere (mechanische), sondern eine innere, in das Wesen der vielen Organe eindringende Verbindung derselben mit einander statt findet. Der Organismus läßt sich unmöglich durch ein bloß äußeres Zusammenwirken der Vielen ohne sie beherrschenden und in sich umwandelnden Zweck erklären. (§ 41 und § 42.) Stehen aber die Vielen in einer innern und nothwendigen Beziehung, so gehören sie untrennbar zusammen und können ohne einander nicht gedacht werden. Sie sind daher innerlich eins, sei es unmittelbar durch sich selbst — dieß ist die pantheistische Anschauungsweise, oder sei es mittelbar durch ein höheres Drittes, das die Macht über ihr Wesen und daher der tiefste Grund ihres Seins und ihrer Beziehung auf einander ist — dieß ist die theistische Anschauungsweise. In jedem Falle aber haben sie die Einheit zur Voraussetzung und sind nicht mehr das Erste. Die Annahme ursprünglicher Vieler streitet also mit dem Begriffe des Vielen; die Vielheit der Einheiten weiset auf eine unendliche Einheit hin. „Ein dumpfes, schauervolles Gefühl von der Einheit der Naturgewalten, von dem geheimnißvollen Bande, das Sinnliches und Uebersinnliches verknüpft, ist allerdings selbst wilden Völkern eigen." Humboldt's Kosmos I. B. S. 16.

Erläuterungen.

1. Eine Vielheit von Principien nehmen alle atomistischen Systeme an, jene Systeme, welche die Welt aus Atomen, d. h. aus untheilbaren, vollkommen für sich seienden und daher nicht auf einander bezogenen Wesen entstehen lassen. Wären die Vielen, durch deren Verbindung Alles geworden sei, innerlich beziehungslos, so hätten die Atomisten Recht, eine ursprüngliche Vielheit wäre dann möglich. Aber die Behauptung der Beziehungslosigkeit höbe allen innern Zusammenhang in der Welt, alle Nothwendigkeit, allen Causalverband, sie höbe die Welt selbst auf; sie widerspricht eben so sehr der Erfahrung als dem Begriffe der Vielheit, in welchem das Moment des Unterschieds und der Begränzung, also auch das Moment der Beziehung liegt. Hieher gehören die rohen Versuche des Leukipp, Demokrit und Epikur mit

ihren Atomen, so wie die eben so rohen Versuche der französischen Materialisten des vorigen Jahrhunderts mit unendlich vielen molécules die Welt zu erklären. Auch Herbart's System ist eigentlich nur eine Atomistik, und kann bei seinem Begriff von Wesen (§ 5, 3) nur eine Atomistik sein. (§ 35, 1.) Ist nämlich Wesen das starre Gleichbleiben mit sich selbst ohne alle Beziehung auf Anderes, ist es nur Position ohne alle Negation, so sind seine unendlich vielen „einfachen Wesen“ oder seine „Realen“ beziehungslos, sie bestehen selbständig und unabhängig für sich ohne sie auf einander beziehende Einheit, welche sie daher nothwendig ausschließen und in deren Annahme, wie Herbart sagt, vielmehr der Widerspruch liegt, ein dem Vielen Entgegengesetztes zugleich zu denken.

So muß Herbart nothwendig die ursprüngliche Einheit läugnen, und zum Atomistiker werden, und es hilft ihm nichts zu sagen, daß, weil man überhaupt schon der nächsten Gründe des Gegebenen so vielfach unkundig sei, man sich über den höchsten Grund in noch tieferer Unwissenheit befinde, und daß nur die theoretische (wissenschaftliche) Bearbeitung nicht über die vielen einfachen Wesen zur Einheit hinauskomme, während diese doch wegen der den Vielen aufgedrückten Ordnung und Zweckmäßigkeit geglaubt und daher eine Vorsehung angenommen werden müsse.

Denn wenn die einfachen Wesen keine innere Beziehung auf einander haben, wenn sie bloß für sich, selbständig und unabhängig sind, wie soll in einem solchen beziehungslosen Nebeneinander, dessen Ordnung höchstens eine äußere ist, Einheit möglich sein, und daher auch nur geglaubt werden können? Sind denn nicht die vielen Einzelnen, weil bloß für sich und selbständig, absolut? Sagt nicht Herbart selbst, in der Annahme der Einheit liege der Widerspruch, daß Vieles und sein Entgegengesetztes zugleich gedacht werde?

2. Auch Leibnitz hätten manche seiner Gedanken, würden sie konsequent durchgeführt, auf die Läugnung der Einheit führen müssen. Nach ihm gibt es unendlich viele einfache Wesen, von ihm Monaden genannt, aus deren Aggregation die wirklichen Wesen entstanden seien. Die Monaden sind nun zwar in sich selbst auf ihr Anderes bezogen, denn sie stellen vor (§ 9, 1 und § 35, 2); — hierin liegt ihr Unterschied von den Atomen, aber nicht ist eine Monade auf die andere

bezogen, so daß jede vollkommen für sich, ohne innern Zusammenhang mit den andern, jede ein mundus separatus ist; „denn die Monaden haben keine Fenster, durch welche irgend etwas ein- oder auszutreten vermöchte. — — Weder Substanz noch Accidenz kann von Außen her Eingang in eine Monade finden.“ Monadologie Nr. 7. Ihre Vorstellungen oder „naturgemäßen Veränderungen folgen aus einem innern Principe in den Monaden ab, weil ja eine äußere Ursache keinen Einfluß auf das Innere der Monas auszuüben vermag.“ Monadol. Nr. 11. Ist aber eine solche Monas nicht ein Absolutes, Unabhängiges, Ewiges? Wie kann noch die Einheit das Princip derselben sein?

Zwar läßt Leibnitz alle diese Monaden „effulgurirt“ sein von der Urmonas, welche Gott und ihre Einheit ist; aber möchte man fragen, wie hat denn die Urmonas Platz neben den effulgurirten Monaden? wie kann sie das Princip völlig selbständiger und unabhängiger Monaden sein? Zwar läßt er ferner jede Monas, die Urmonas ausgenommen, mit Passivität, mit einer Schranke behaftet sein, welche er materia prima heißt, und welche nichts anderes ist, als das Seinkönnen (δύναμις) des Aristoteles oder die potentia der Scholastiker, so daß nach dieser Annahme jede effulgurirte Monas nicht mehr absolut sein könnte, sondern, weil beschränkt, endlich und abgeleitet sein müßte. „Materia prima, sagt er im 7. Briefe ad Des-Bosses, cuivis entelechiae (Monade) est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat, et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. — Etsi ergo Deus per potentiam absolutam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum actum, qualis ipse est solus.“

Aber wenn jede Monade mit einer Schranke behaftet ist, so ist sie auch auf andere bezogen. Verbindet die Schranke nicht eben so, wie sie scheidet? Bedarf die Monade, als beschränkte, nicht der andern, um sich zu entwickeln und zu ergänzen? Ist sie aber nicht auf andere bezogen, dann kann sie auch nicht mit Schranke behaftet sein. Also muß Leibnitz entweder die Zusammenhangslosigkeit der Monaden aufgeben, oder er muß zugleich anerkennen, daß jede ein Absolutes, Unabhängiges, Erstes sei; dann hat er aber eine Vielheit von Absoluten, — die ursprüngliche Einheit ist geopfert.

3. Auch die gegenwärtigen Vertreter des Materialismus in Deutschland nehmen eine Vielheit von Urstoffen zur Erklärung der Welterscheinungen an, und gehören, insoweit sie eine Vielheit behaupten, hieher. Feuerbach läugnet die ursprüngliche Einheit. „In der Wirklichkeit wird das langweilige Einerlei der Causalreihe unterbrochen, aufgehoben durch den Unterschied, durch die Individualität der Dinge, welche etwas Neues, Selbständiges, Einziges, Letztes, Absolutes sind." Wesen der Religion, Band I. der sämmtl. Werke, S. 415. „Alle Dinge hängen von Gott ab, sagen die Christen, aber setzen sie sogleich hinzu: Gott ist nur die erste Ursache, aber dann kommt das unübersehbare Heer der subalternen Götter, das Regiment der Mittelursachen. Allein die sogenannten Mittelursachen sind die allein wirklichen und wirksamen, die allein gegenständlichen und fühlbaren Ursachen." S. 424. „Unfruchtbar ist die Einheit, fruchtbar nur der Dualismus, der Gegensatz, der Unterschied. — Wie sich Geist, Witz, Scharfsinn, Urtheil nur am Gegensatz, nur im Konflikt entwickelt und erzeugt, so erzeugt sich auch Leben nur im Konflikt unterschiedener, ja entgegengesetzter Stoffe, Kräfte und Wesen." S. 430.

Moleschott hat in seinem Werke „Kreislauf des Lebens" die Ansicht von der Vielheit der ursprünglichen Stoffe mehr ausgeführt, und zur „Weltanschauung des Stoffwechsels" ausgebildet. Bewegung der Grundstoffe, Verbindung und Trennung, Aufnahme und Ausscheidung sei der Inbegriff aller Thätigkeit auf Erden, und wie der Handel die Seele des Verkehrs, so sei das ewige Kreisen des Stoffs die Seele der Welt. Durch diesen Stoffwechsel entstehe Alles. Die unorganischen Stoffe, welche die Rinde unserer Erde in reichlicher Menge, besonders in Bergen und Felsen enthalte, liefern nicht bloß die Hämmer und Zangen, den Marmor und das Gold für unsere Schmieden und die Werkstätten der Künstler, sondern sie seien auch die Werkzeuge, welche die organischen Stoffe zu Pflanzen und Thieren verbinden. „In der Wetterau, zu Logrosan in Estremadura, bei Rednitz in der Nähe des Fichtelgebirges finden sich ganze Lager von phosphorsaurem Kalk, von sogenanntem Knochenstein oder Knochenerde. Der Bergmann, der in der Wetterau oder in Estremadura dereinst nach phosphorsaurem Kalk gräbt, sucht mehr als Gold, er gräbt nach Weizen, gräbt nach Menschen. Wir durchwühlen die Eingeweide der Erde, um die Heeresmacht beob-

achtender Sinne und sinneskräftiger Gedanken zu vermehren. Und so hebt denn der Bergmann den Schatz des Geistes, den der Bauer in Umlauf setzt, dem Rad der Zeitläufte seine erste Triebkraft ertheilend. Der Bergmann, der im Schweiße seines Angesichts mit Lebensgefahr sein Leben erringt, er weiß es nicht, ob nicht der Stoff des besten Kopfes durch seine Hände gleitet. Er setzt mit seiner verborgenen Arbeit vielleicht Jahrhunderte in Bewegung." S. 64. „Derselbe Kohlenstoff und Stickstoff, welche die Pflanzen der Kohlensäure, der Dammsäure und dem Ammoniak entnehmen, sind nach einander Gras, Klee und Weizen, Thier und Mensch, um zuletzt wieder zu zerfallen in Kohlensäure und Wasser, in Dammsäure und Ammoniak. Hierin liegt das Wunder des Kreislaufs. — — Denn das ist die erhabene Schöpfung, von der wir täglich Zeugen sind, die nichts veralten und nichts vermodern läßt, daß Luft und Pflanzen, Thiere, Menschen sich überall die Hände reichen, sich immerwährend reinigen, verjüngen, entwickeln, veredeln, daß jedes Einzelwesen nur der Gattung zum Opfer fällt, daß der Tod nichts ist als die Unsterblichkeit des Kreislaufs." S. 84.

Nicht das *Materialistische* dieser Ansicht soll hier seine Widerlegung finden, sondern bloß die Behauptung, daß das ursprüngliche Princip *Vielheit* sei. Denn wer bewirkt den Kreislauf des Lebens? wer *bezieht* die vielen Stoffe auf einander, bald zur Pflanze, bald zum Thiere, bald zum Menschen? An dieser Frage muß die Annahme einer ursprünglichen Vielheit scheitern. Die Vielen können nicht auf einander bezogen werden *ohne* beziehende Macht, welche als beziehende und in Eins setzende nothwendig ihre Einheit ist. So setzen die Vielen die Einheit voraus, und sind nicht mehr Princip. Moleschott sagt selbst, „die schaffende Allmacht sei die *Verwandtschaft* des Stoffs". Sind aber die Stoffe verwandt, so liegt es in ihrer Natur auf einander bezogen zu sein, ihr *einheitliches Wesen* bezieht sie; wie sind die Vielen aber dann noch ein Letztes und Absolutes, wie können sie die allein wirklichen und wirksamen Ursachen sein?

§ 25.

Begriff des Pantheismus.

Nur die Einheit der formenden Thätigkeit und des Inhalts (Stoffs), und diese Einheit als *Ein unendliches* Princip gedacht, vermag

Princip der Welt zu sein. Wir haben dieses Princip schon lange als Identität des Ideellen und Reellen oder als absolutes Subjekt-Objekt kennen gelernt.

Nun entsteht die Frage: Setzt die unendliche Form (Ideelles, Bestimmendes, Subjekt) ihren Inhalt (Realisirung, Objekt) nach und nach in einem successiven Verlauf des Processes, oder hat sie ihn von Anbeginn vollkommen gesetzt, so daß der Inhalt der Form, das Reelle dem Ideellen, das Objekt dem Subjekt von Anbeginn vollkommen entspricht? Im ersten Falle ist der Inhalt (die Objektivirung) ein in der Zeit sich entwickelnder, er ist die Welt (§ 9, 3); die ursprüngliche Einheit hat gleichen Inhalt, gleiches Wesen mit der Welt, sie hat ihr Sein, Leben, Bewußtsein, ihren Genuß in der Welt. Im zweiten Falle ist der Inhalt des Princips nicht die Welt, sondern ist die von Anbeginn vollendete Selbstobjektivirung, und das Princip ist sein eigenes, mit der Welt nicht zusammenfallendes Sein, Leben und Bewußtsein, es ist Gott im strengen Sinne des Wortes, und die Lehre, welche den überweltlichen Gott festhält, ist Theismus, nach dem begreiflicher Weise die Welt nur durch Schöpfung entstanden sein kann. Jede Lehre aber, nach der das Leben und Bewußtsein des Princips (Gottes) mit jenem der Welt zusammenfällt, oder nach der Gott seinen Inhalt in der Welt erst setzt, sich erst in ihr objektivirt, — ist Pantheismus. Nach ihm ist Gott nur das einheitliche Wesen, dessen Erscheinungen die Welt sind, er ist nur die Substanz, welche, obschon ideell-reelle Einheit, in der Vielheit der Welt sich ihre Accidentien gibt. „Deus est," bezeichnet Spinoza kurz und bündig allen Pantheismus, „rerum causa immanens, non transiens." Eth. I. pag. 18.

Ist nun der Pantheismus geeignet, die Entstehung und das Wesen der Welt zu erklären? Die Frage ist von der größten Wichtigkeit, theils weil der Pantheismus scheinbar in der Vernunft gegründet ist, daher die Philosophie jeder Zeit so leicht in denselben versank, ja ohne Christenthum sich wohl nicht bleibend aus demselben erhoben hätte, theils weil, wenn auch der Pantheismus nicht ausreichen sollte, die Welt und ihr faktisches Gegebensein zu erklären, keine andere Theorie als die der Schöpfung möglich, somit der indirekte Beweis für sie geliefert ist.

Erläuterungen.

Die neuere Philosophie Deutschlands mit ihren berühmtesten Vertretern Schelling und Hegel ist eine Fortbildung der Lehre des Spinoza.

1. Nach Spinoza ist das Princip von Allem die unendliche, in sich selbst noch unbestimmte Substanz (§ 21, 1), welche sich aber in unendlich vielen Erscheinungsweisen oder Accidentien (modi) darstellt (§ 6, 3), die nothwendig aus ihr folgen, wie die zweien rechten gleiche Größe der Winkel im Dreieck aus seinem Begriffe, Eth. I. 17. Schol., und daher nichts Anderes sind, als sie selbst in einer gewissen Bestimmtheit und Begränzung (determinatio oder negatio).

Die Substanz ist Gott, die modi sind die Welt; so sind beide eins, keines subsistirt für sich, sondern das innere Wesen aller modi ist die Substanz (Gott), und umgekehrt die Substanz ist nur in ihren Erscheinungsweisen (modis). Das Eigenthümliche bei Spinoza ist aber, daß sich diese modi nicht erst nach und nach entwickeln, sondern daß sie alle zumal da sind, Eth. I. 17. Schol. Sie sind da, wie die Winkel im Dreieck, dieses ist nicht früher als jene, und die Winkel sind nicht früher als das Dreieck. Die Welt ist eine göttliche, mit Gott gegebene Welt, oder eigentlich keine Welt, denn nur Gott, die Substanz, ist. Daher wurde diese Lehre eben so mit Recht Akosmismus, als Atheismus geheißen; denn sie hat weder eine eigentliche Welt, noch einen eigentlichen Gott.

2. Schelling hat die starre Ansicht Spinozens lebendiger gefaßt. Es ist aber hier nur die Rede von seiner ersten Philosophie, der sogenannten Natur- oder Identitätsphilosophie, welche diesen Namen von seinem Principe der absoluten Identität, jenen aber davon erhielt, daß er vorzüglich nur die Natur und nicht auch den Geist nach seinem Principe bearbeitete. Denn in seiner philosophia secunda, so weit sie bekannt geworden, bezeichnet er die erste ganz richtig bloß für einen untergeordneten Theil der ganzen Philosophie, welcher für das Kosmische gelte, über das hinaus aber der ewige Gott mit seinen Thaten und Offenbarungen rage. (§ 31, 1.) Die erste Philosophie Schelling's nimmt nun an, die Eine Substanz Spinozens sei nichts Starres, sondern unendliche Thätigkeit, welche zwar ursprünglich indifferent,

d. h. noch nicht dieses oder jenes sei, aber, weil sie Thätigkeit ist, sich nothwendig in **Wirkendes** (Subjekt) und **Wirkung** (Objekt) differenziren, also aus der ursprünglichen Unterschiedslosigkeit in die Differenz treten müsse, d. h. in bestimmte Gestaltungen oder in dieses und jenes Objekt, deren jedes vom andern durch bestimmte Merkmale sich **unterscheide** (different sei). Die ursprüngliche Thätigkeit kann aber in keinem der gesetzten Objekte bleiben, weil sie als unendliche Thätigkeit nicht gebunden ist, sondern nachdem sie sich in einem bestimmten Objekte (einem Einzeldinge) setzte, kehrt sie in sich zurück, um neue Objekte, neue Einzelndinge hervorzubringen; da sie aber bei dieser Hervorbringung bereits mit den Merkmalen der ersten Objekte bereichert ist, so ist sie im Stande, reichere, mit mehrern Merkmalen begabte Objekte zu produciren. So wirkt sie, immer in sich zurückkehrend, aber in gesteigerter Wirksamkeit die unendlich vielen, aber immer reichern und edlern Einzelndinge hervorbringend, bis sie endlich Alles auswirkte, wozu sie die Thätigkeit ist, und im **Menschen** zu bewußter Wirksamkeit, im **Philosophen** zum Verständniß ihres Wirkens, im **Künstler** zur Nachahmung ihres Wirkens kommt. Sie ist, wie sich Schelling freilich viel später (in der Vorrede zu Becker's Uebersetzung „Cousin's über französische und deutsche Philosophie") ausdrückt, „das absolute Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt, aber aus jeder Objektivität siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität wieder zurücktritt, bis sie nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit, objektiv zu werden, als über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt;" wobei nur zu bemerken ist, daß von einem Stehenbleiben des Subjekts über der Objektivität, also von einem Transscendiren des göttlichen Subjekts über die endlichen Objektivirungen in den Zeiten seiner ersten Philosophie wohl keine Rede sein kann, da es „in der Darstellung seines Systems der Philosophie", (Zeitschrift für speculative Physik, II. Band, II. Heft, S. 19) ausdrücklich heißt, daß „die absolute Identität nicht **Ursache** des Universums, sondern das Universum selbst sei", und „daß eine solche Absonderung (d. h. die Absonderung Gottes von der Welt) nicht an sich möglich, und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja die Quelle aller Irrthümer ist." (§ 9, 2.)

Die ursprüngliche absolute Thätigkeit wirkt zwar **zweckmäßig** und nach den in ihr liegenden Gesetzen, und ist insofern ideell und vernünftig,

aber sie wirkt mit bewußtloser Zweckmäßigkeit, etwa wie ein großes Kunstthier, oder wie ein Künstler, der in halbbewußter Begeisterung die herrlichsten Gestalten producirt, bis sie im Menschen zum Bewußtsein kommt. Aber auch das menschliche Bewußtsein hat verschiedene Grade und Steigerungen vom gemeinen bis zum philosophischen Bewußtsein, auf dem ihm Alles klar und durchsichtig, also im subjektiven Verständniß ist, was die unendliche Thätigkeit objektiv hinsetzte.

So ist nach Schelling eine große, unendliche Lebenskraft, die zuerst die Gestalten der unorganischen Natur, dann die Organismen, endlich die Geisterwelt, und in dieser die Stadien der Geschichte, — kurz in nie ruhender, ewig schaffender Produktivität alles dieß hervorbringt, wozu sie die unendliche Kraft ist, aber zweckmäßig, nach immanenten Gesetzen, gerade so, als wenn sie eine unendliche Idee leitete, die aber nichts Anderes als sie selbst ist, so daß die große Lebenskraft eben so unendliche Vernunft, ein unendlich Ideelles, als auch unendliche Macht zu produciren, ein unendlich Reelles, also ursprüngliche Identität beider ist.

Die Identität ist das Absolute oder Gott, die von ihr in stetiger Entwicklung hervorgebrachten Objekte sind die endlichen Dinge, die Welt. Da aber die Welt die Erscheinung, Selbstobjektivirung und Offenbarung des Absoluten ist, so ist klar, wie das Eine und das All, das Unendliche und das Endliche, wie Gott und die Welt einer Wesenheit, wie das Schellingische System Pantheismus sei.

3. Ist das System Schelling's reeller, so ist das System Hegel's logischer Pantheismus. Denn wie jenes von einem unendlich Reellen ausgeht, das ideell ist, so geht dieses von einem unendlichen Denken, das reell ist, also vom Logischen aus.

Schon bei Schelling ging die Wirksamkeit des Absoluten nach einem Gedanken vor sich, so daß das Reelle gedankenmäßig und sein Wirken ein Denken ist. Hegel stellt nun dem Reellen das Denken unter, hypostasirt es, d. h. denkt es als seiend und selbständig, und nennt es den absoluten Begriff. Wir haben uns aber dabei eben so wenig ein ursprünglich bewußtes; als ein subjektives Denken vorzustellen. Kein ursprünglich bewußtes, denn die unendliche Denkkraft Hegel's kommt wie die unendliche Produktionskraft Schelling's erst in höhern Steigerungen, nämlich im Menschen zum Bewußtsein. Kein

subjektives; denn die Gedanken, welche der absolute Begriff denkt, sind die wirklichen Dinge, gerade wieder wie die Objekte der unendlichen Lebenskraft bei Schelling.

Der absolute Begriff aber urtheilt sich, als Subjekt gibt er sich Prädikate, welche die Eigenschaften oder Erscheinungsweisen des absoluten, aber reellen Begriffes sind. So ist das Urtheilen, von Hegel auch Dirimiren und Sichspalten genannt, dasselbe, was bei Schelling das Differenziren war. Es ist die Selbstobjektivirung des absoluten Begriffes. Sein Urtheilen geht vor sich nach dem Gesetze der Negativität oder der Negation der Negation, d. h. der Begriff, der, vor er sich urtheilte, noch prädikat- und erscheinungslos, also unmittelbar war, negirt sein unmittelbares Sein, und tritt in die Erscheinung, welche so die Negation des unmittelbaren Seins ist. Aber die Erscheinung bleibt nicht im Gegensatz mit dem Begriffe, sondern ist seine Erscheinung, ist also zusammengeschlossen mit ihm, und der Begriff hebt demnach, indem er sich mit der Erscheinung (Negation) zusammenschließt, die Negation auf, negirt die Negation, ist Negation der Negation oder Negativität, oder was dasselbe ist: der Begriff ist nicht bloß Urtheil, er ist Schluß oder Zusammenschluß seiner mit seiner im Urtheilen gesetzten Erscheinung, er ist nicht bloß Subjekt, das sich objektivirt (urtheilt), sondern Einheit (Schluß) des Subjekts und Objekts, ist Subjekt-Objekt. Allein der Begriff urtheilt sich nicht uranfänglich vollständig, d. h. nicht schon von Anbeginn ist sein ganzer Inhalt in die Erscheinung getreten, und also auch nicht seine ganze Erscheinung (Objektivirung) mit ihm uranfänglich zusammengeschlossen, sondern sein Urtheilen und Schließen geht vor sich in einem successiven Processe, durch den er immer vollkommener sich urtheilt und zusammenschließt, — er tritt immer in reichere Erscheinungen und Objektivirungen, welche eins oder zusammengeschlossen sind mit ihm.

Der Proceß des beständigen Urtheilens und Schließens, der Proceß des beständigen Negirens und Wieder-Aufhebens der Negation, der Proceß der Negativität ist nun die absolute Methode des Begriffs, ist die Art und Weise seines Denkens und Wirkens. Die Methode fällt so nothwendiger Weise mit dem Inhalte zusammen, weil durch sie der Inhalt entsteht oder wenigstens erst durch sie in die Erscheinung tritt, erst durch sie sein Dasein gewinnt. Der genannte

Proceß heißt auch die objektive Dialektik, d. h. jene Bewegung oder Thätigkeit des Begriffes, durch die er sich als Erscheinung gegenübertritt (nach Hegel's prägnantem und nur halbwahrem Ausdruck: sich widerspricht, daher sein Paradoxon: der Widerspruch sei die Wahrheit § 5, 3), aber mit diesem seinem Gegensatz sich zusammenschließt, und so sich an ihm ergänzt, durch ihn reicher und vollendeter wird. Die Gegensätze sind sich dialektisch, d. h. sich eben so ausschließend, als ergänzend oder auf einander bezogen. Die Dialektik, insoweit sie bloß die Gegensätze aufstellt, bloß urtheilt, ist die negative Dialektik, und führt auf Skepsis; die Dialektik, insoweit sie sie auch zu vereinen, also auch zusammenzuschließen vermag, ist positive Dialektik und führt zur Wahrheit.

Da aber die Methode einem Processe unterliegt, so hat sie einen ersten und einen letzten Terminus. Jener kann nur der absolute Begriff sein, der sich noch gar nicht urtheilte, daher noch prädikat- und erscheinungslos oder unmittelbar ist; er ist das leere Sein, oder nach Hegel's sonderbar klingendem und verrufenem Satze: das Sein, das Nichts ist.

Indem nun aber der absolute Begriff sich urtheilt, und mit seinen Prädikaten zusammenschließt, wird der anfangs unmittelbare Begriff immer mehr vermittelt, er gewinnt eine mittelst der gesetzten Prädikate immer reichere, vollere und entwickeltere Objektivirung, und gelangt so zum letzten Terminus, der kein anderer sein kann, als der absolute Begriff in seinem Zusammenschlusse mit allen Urtheilungen, deren er fähig ist, und da das Urtheilen eben das Sichselbstobjektiviren ist, so ist der letzte Terminus nur der absolute Begriff im Zusammenschlusse mit allen seinen Objektivirungen, er ist das Subjekt, das eins ist mit ihnen, er ist die Identität des Subjektiven und Objektiven.

Diese Einheit ist die Idee, — der Weltgeist, Gott; er ist der höchste erreichbare Punkt. Die Darstellung des Processes des absoluten Begriffes vom leeren Sein bis zur Fülle der Idee ist nun die Logik, — die Bewegung des sich selbst denkenden, stets sich urtheilenden, und mit seinen Urtheilen sich zusammenschließenden, durch sie sich ergänzenden Begriffes. Hegel entwickelt diesen Proceß mit bewunderungswürdiger Schärfe, den absoluten Begriff von Urtheil zu Urtheil verfolgend, bis er an seinem Ziele ankommend zur Idee geworden ist. Allerdings fehlt

es nicht an erzwungenen und sophistischen Wendungen (im § 4, 1 wurde ein Beispiel an der Verwechselung des Begriffes „Nichts" mit dem Begriffe „Negation" oder „Bestimmung, Determination" gegeben), durch die das System ein verfehltes wird, und zu trostlosen Resultaten führt, aber daß es wie ein vor unsern Augen entfaltetes Kunstwerk erscheine, daß es eine erstaunliche Fülle und Tiefe der Gedanken enthalte, werden wohl auch seine Gegner nicht läugnen können.

Man möchte meinen, damit, daß der absolute Begriff die Höhe der Idee erreichte, sei die Wissenschaft zum Abschluß gekommen; aber nur die Logik ist es. Denn die Idee ist zwar die Einheit des Subjekts und Objekts, aber sie ist es erst im Keime; sie entläßt nun aus sich ihren Inhalt, um ihn zu objektiviren oder um ihn sich gegenständlich zu machen. So wird die Idee sich jetzt objektiv, sie urtheilt sich, und ist mit ihrer Objektivirung zusammengeschlossen, sie objektivirt sich zunächst zwar auf zweckmäßige, aber bewußtlose Weise. Jenes; denn es objektivirt sich ja die Idee, also entsprechen die Objektivirungen der Idee, und das Wirkliche ist vernünftig, wie sich umgekehrt die Idee (das Vernünftige) objektiviren oder verwirklichen mußte. Dieses; denn die Idee ist wohl objektiv, aber noch nicht subjektiv geworden, also noch nicht zu sich gekommen, und daher nicht bei sich.

Die Idee in ihrem bloßen objektiven Dasein ist die Natur; die Idee (der Weltgeist, Gott) ist Natur geworden, und die Darstellung ihres Wirkens und Lebens in der Natur ist die Naturphilosophie. Indem aber die Idee sich aus der Natur in sich zurücknimmt, und zu sich kommt, wird sie Geist, und kommt als solcher zum Bewußtsein ihres Wirkens und Lebens in der Natur, sie kann nun dasselbe erfassen und denkend darstellen, und daher wissend den gleichen Proceß durchmachen. Der Geist darf sich nur der Methode des absoluten Begriffes überlassen, und so gewinnt er das subjektiv, d. h. auf bewußte Weise, was objektiv von der Idee gesetzt ist. Die der Methode gemäße Bewegung des Geistes ist die subjektive Dialektik, welche aber wahr ist, weil sie die gleiche Bewegung ist, wie jene, welche die Idee objektiv vollzieht. Aber der Geist vermag nicht bloß das Wirken und Leben der Idee in der Natur zu erfassen, sondern die in ihm thätige Idee bewirkt nun die Geschichte der Menschen, sie gibt ihnen ihre Institute und Rechte, sie gründet die Staaten, und weil dieß ihr Werk ist, so ist für jede

Zeit und für jedes Volk das das Rechte und Gute, was sie in ihnen und durch sie bewirkt. Die Darstellung des Wirkens und Lebens der Idee in den Menschen ist die Philosophie des Geistes. Sie wird, je nachdem einzelne Seiten derselben ausgeführt werden, zur Philosophie des für jede Zeit Rechten und Guten — zur Rechtsphilosophie, welche hiemit eine weitere Bedeutung als gewöhnlich erhält, indem sie die Darstellung dessen, was recht und gut ist. Die Philosophie des Geistes wird ferner zur Religionsphilosophie, d. h. zur Darstellung, wie die absolute Idee zum Bewußtsein ihrer selbst kam, und immer mehr kommt, so daß die einzelnen Religionen die Evolutionen des Bewußtseins der Idee und daher nothwendige Steigerungen in ihrem Bewußtsein sind. Dieß sind die Umrisse des Hegel'schen Systems in ihren drei Theilen, Logik, Natur- und Geistesphilosophie, welche klar darthun, daß es ein pantheistisches System, aber ein logischer Pantheismus sei.

Ist es aber vielleicht bloß phänomenologisch zu fassen? So sagen die Anhänger der rechten Seite der Schule, z. B. Göschel, Erdmann, Schaller u. s. w. Nicht das Absolute selbst, so behaupten sie, mache den successiven Proceß, das Absolute sei vielmehr ein von Anbeginn Fertiges und Vollendetes, sei Gott im strengen Sinne des Wortes, und daher das System nicht Pantheismus. Aber unser Bewußtsein erschwinge sich nicht gleich zur Höhe der Idee oder des absoluten Geistes, darum müsse es, um diese Höhe zu gewinnen, den genannten Proceß durchmachen, der so in die Erscheinungsweisen unsers Bewußtseins, nicht in das Leben Gottes falle, also phänomenologisch, nicht objektiv sei.

Allein diese von der rechten Seite der Schule gemachte Deutung scheint wohl nicht die richtige Auffassung des Systems zu sein. Denn wollte man auch zugeben, daß die Dialektik in der Logik eine bloß unserm Bewußtsein, nicht Gott angehörige Bewegung sei, um uns das Bewußtsein der Idee (Gottes) zu vermitteln, — ein Zugeständniß, das kaum gemacht werden darf, weil nach Hegel nicht wir die Bewegung der Logik machen, sondern der von ihm hypostasirte Begriff selbst sie macht: — so gehört doch der Proceß von der Höhe der in der Logik gefundenen Idee herab, wie er in der Natur- und Geistesphilosophie durchgeführt ist, offenbar ihr an; die Idee ist es, die sich

zur Natur entläßt, sie ist es, die in der Geschichte zum Bewußtsein kommt, ja sie selbst bewirkt. Dieß folgt einmal aus vielen ganz klaren Stellen, von denen bereits eine aus der Phänomenologie Hegel's und eine andere aus seiner Religionsphilosophie (§ 9, 2) angeführt wurde, und zu denen noch folgende kommen möge: „Religion ist das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. So ist sie in letzter Beziehung nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst, sofern sie sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen ihrer selbst zu werden." Rel.-Phil. I. S. 129. Man vergleiche auch Geschichte der Philos. III. S. 33 und S. 46. Zweitens folgt es auch abgesehen von diesen und andern Stellen aus dem Verhältniß der Methode zum Inhalt bei Hegel. Methode und Inhalt sind bei ihm dasselbe. Die Methode gibt den Inhalt, dieser ist nur durch sie. Ist nun die Methode nicht successive Bewegung? Ist aber die Methode successiver Proceß, so ist es auch der Inhalt; — das System ist Pantheismus.

§ 25.

Kritik des Pantheismus.

Die Anhänger pantheistischer Systeme glauben nicht bloß, durch ihre Lehre die Entstehung der Welt und ihr Wesen erklären zu können, sondern sind auch der Ansicht, daß die Systeme der Transscendenz sich in Widersprüche verwickeln, welche Gott und den endlichen Geist aufheben. Die erste Behauptung soll in diesem, und die zweite im folgenden § besprochen werden.

Vermag der Pantheismus das Weltproblem zu lösen? Nein; denn er bringt es zu keiner wahren Welt, weil er es zu keinem wahren Gott bringt.

Nach der Lehre des Pantheismus ist die Welt bloß Erscheinung Gottes ohne eigenes Wesen, bloß sein verschwindendes Accidenz ohne eigene Substantialität, sie ist nicht das wahre Anderssein Gottes, sondern sein Wesen ist ihr Wesen, und ihr Wesen ist sein Wesen, sie ist keine Welt, sie ist nur Gott. Wie die Blätter und Blüthen des Baumes als solche kein eigenes, vom Baume getrenntes Dasein

haben, sondern nur die Erscheinung seines Wesens sind, wie die Gedanken der Seele nichts sind ohne sie, sondern nur ihr Ausdruck, ihre Darstellung: so ist nach der pantheistischen Lehre auch die Welt nur die Offenbarung des innern Wesens Gottes, seine Wirksamkeit ist ihre Wirksamkeit, sie ist sein Dasein, sein Leben, sein Bewußtsein, sein Handeln, sein Alles. Eine solche Ansicht erklärt aber die faktisch daseiende Welt durchaus nicht. Diese nämlich, besonders als Geisterwelt, zeigt zu viel Aussichselbstleben, zu viel nur aus der Selbstthätigkeit des Endlichen Hervorgehendes, als daß sie nur Erscheinung des göttlichen Wesens sein könnte. Denn ist sie nur dieß, so ist Gott der in ihr, also auch in den endlichen Geistern allein Wirkende. Dann ist aber auch die Selbstthätigkeit und Freiheit der Welt, — respektive des endlichen Geistes verschwunden, und mit ihr die Gesammtheit der ethischen Begriffe. Oder wenn Gott der in der Welt allein Wirkende, und diese nur seine Erscheinung ist, wenn „das Ich denke, Ich bin seit Cartesius der Grundirrthum in aller Erkenntniß, das Denken nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein ist, weil Alles nur Gottes ist oder des Alls" (Schelling in den Aphorismen in die Einleitung in die Naturphilosophie S. 44): wie ist da noch die Freiheit des endlichen Geistes möglich, wie seine Selbstthätigkeit denkbar? Diese ist ja die Macht, daß ich bin, daß ich mich bestimme, daß ich der verantwortliche Urheber meiner Thätigkeit bin! Ist aber keine Freiheit, so ist keine Moralität, es ist weder Gutes noch Böses, weder Tugend noch Verbrechen; Alles ist Gottes That und nicht die meine. Selbst das Uebel, das viel verzweigte, ist unerklärbar, und widersinnig ist jede Strafe. Alles ist nothwendige Evolution des absoluten Weltgeistes, darum auch Alles gut und Alles vernünftig.

Ist keine Freiheit, so ist auch kein Recht der Einzelnen. Sie sind nur die dahinschwindenden, verbrauchbaren Mittel für das Absolute, sie aber haben nicht die Befugniß, sich selbst zu behaupten, und die Mittel zu ihrer Behauptung anzusprechen. Ihr Recht ist das Recht zu verschwinden, und einer neuen Erscheinung Platz zu machen.

Ist keine Freiheit, so ist auch keine Geschichte, es ist nur Naturproceß, es ist nur eine Phänomenologie allgemeiner Processe, es ist nur eine geistige Naturgeschichte (System der Ethik von E. H. Fichte S. 191). Denn Geschichte ist Gestaltung menschlicher Verhältnisse durch

freie That. Sie ist nicht dumpfe Nothwendigkeit, nicht Krystallisirung ewiger Normen, und wenn auch ewige Ideen — ein ewiger Weltplan — sich durch die ganze Geschichte hinziehen, so werden sie doch durch die freie That freier Wesen realisirt.

Ist keine Freiheit, so ist endlich auch kein Fortschritt, es ist nur Setzung neuer Exemplare nach demselben Genus, Ausprägung des Nämlichen nach dem gleichen Muster, — ein ewiger Formalismus. Nur fabriksmäßige Arbeit, aber nicht Setzung eines wahrhaft Neuen, nicht neue Konception und Erfindung, nicht geniale Schöpfung findet statt; diese ist nur aus Freiheit erklärbar.

Und alle diese Begriffe der Freiheit, der Moralität, der Strafe, des Rechts, der Geschichte, des Fortschrittes sind etwa nicht willkürlich und zufällig angenommen, auf ihnen beruhen alle unsere menschlichen Verhältnisse und Zustände seit allen Zeiten, sie sind so tief eingewurzelt in unser Bewußtsein, daß selbst die pantheistischen Systeme, wenn auch im steten Widerspruche mit sich selbst, sie nicht umgehen können, und während sie sie läugnen, stets von ihnen sprechen. So ist also nur die Wahl: Aufgebung dieser Begriffe, und so Widerspruch mit allen thatsächlichen Verhältnissen und Zuständen der Welt, Widerspruch mit dem innigsten Bewußtsein aller Völker, oder — Aufgebung des Pantheismus. Nur wenn Gott und Welt nicht zusammenfallen, so ist die faktische Gegebenheit der Welt, insbesondere des endlichen Geistes erklärbar. Der Pantheismus vermag das Weltproblem nicht zu lösen, er bringt es zu keiner wahren Welt. Er widerspricht aller Erfahrung, er scheitert an den ethischen Ideen.

Und warum? Darum, weil er es zu keinem wahren Gott bringt. Sein Gott ist nur das innere Wesen der Welt, deßhalb kann auch die Welt nur seine Erscheinung, ohne eigenes Wesen, ohne eigene Substantialität, Selbständigkeit und Freiheit sein.

Würde der moderne Pantheismus mit seinen Begriffen der Identität des Ideellen und Reellen, des absoluten Subjekt-Objekts u. s. w. Ernst machen, würde er sie durchdenken, und von den Halbheiten und Widersprüchen befreien, in denen er sie gefangen läßt (§ 9, 2. §§ 17–20): so würde er sich nicht bloß zum wahren Begriffe Gottes erheben, sondern es wäre ihm auch die Möglichkeit eröffnet, zu einer Welt im wahren

Sinne des Wortes, zu einer Welt, wie die gegebene ist, zu kommen, und die Freiheit und Selbstthätigkeit, die in ihr ist, zu erklären.

Erläuterungen.

1. Die Einsicht, daß in der Welt eine gewisse Selbstthätigkeit und Freiheit, daß sie somit ein wahres Anderssein Gottes und nicht bloß seine aus ihm nothwendig hervorgehende Erscheinung sei, hat in unserer Zeit das Bedürfniß hervorgerufen, über den Pantheismus hinauszugehen.

Auch hierin hat Schelling, den Standpunkt seiner ersten Philosophie überwindend, die Bahn gebrochen. Schon in der Abhandlung über die menschliche Freiheit sagt er: „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiele waren." S. 455. Darum stellte er in der nämlichen Schrift das Wollen als das Princip, als das höchste Sein auf. „Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." S. 419.

Obwohl Schelling, wie bereits gezeigt worden (§ 12, 1), den Willen sehr mangelhaft faßt, so liegt doch die Wichtigkeit dieses Princips am Tage. Eben weil Freies, Eigenwilliges, Selbstthätiges in der Welt ist, so reicht der Pantheismus, nach welchem nur das Absolute in geometrischer Nothwendigkeit wirksam ist, zu ihrer Erklärung nicht aus, es muß ein anderes Princip als Princip der Welt statuirt werden.

Von Schelling angeregt hat diesen Gedanken der jüngere Fichte festgehalten. Bereits in der Zeitschrift, B. V. S. 223 u. s. w. sagt er, es sei in der wirklichen Welt zu viel Freies, zu viel Aussichselbstleben, und nur aus der unberechenbaren Selbstthat der Kreatur Hervorgehendes, als daß sie sich durch das bloße Denken, also bloß auf pantheistische Weise erklären ließe. Denn wäre sie auf diese Weise entstanden, so könnte nimmermehr die Selbst- und Eigenheit, besonders in der Geschichte, in welcher auch die bewußte Freiheit der Geister zu beherrschen und dem Weltplane unterzuordnen sei, statt finden. Leider hat auch Fichte, wie sich später (§ 27, 1) zeigen wird, diese

richtige Einsicht nicht gehörig benützt, ja sie vielmehr durch die Aufstellung seiner Theorie über die Entstehung der Welt wieder zerstört.

Ganz ähnlich sagt auch Stahl: „Die durchgängige Individualisirung, welche die Schöpfung thatsächlich unläugbar enthält, von ihren großen Gruppirungen, ja von der Konception ihrer Ideen selbst angefangen bis zum kleinsten, einzelnen Gebilde, jenes Specifische in allen Dingen läßt sich schlechterdings nicht anders erklären, als aus Freiheit, — denn aus Gesetz und Regel folgt immer nur Gleiches." Rechtsphil. S. 33. Und sieht nicht selbst Hegel ein, daß die Welt ein wahres Anderssein Gottes, also nicht seine bloße Erscheinung sei? So lange Gott sich nur als Sohn fasse, sei es nur „ein Spielen der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur Trennung und Entzweiung komme." Hiemit sei der Unterschied, zu dem sich das an- und fürsichseiende Absolute dirimiren müsse, nur im Allgemeinen festgehalten, unter der Bestimmtheit der Identität. Es müsse sich aber die Diremtion eben so unter die Bestimmtheit des Unterschiedes stellen, es sei erforderlich, „daß der Sohn die Bestimmung des Andern als solchen erhalte, als ein Wirkliches außer und ohne Gott, d. h. als Welt erscheine." Religionsphil. II. S. 205. Hegel will also, daß mit dem Begriffe des Andern Ernst gemacht werde, er will, daß ein wahres Anderes gesetzt werde, nur dann sei es Welt. Bringt es aber der Pantheismus zu einem wahren Andern Gottes? Bringt es Hegel dazu? So lange Gott und Welt des gleichen Wesens sind, so lange die Welt nur die Erscheinung des göttlichen Wesens ist, ist da mit dem Begriffe des Andersseins Ernst gemacht, oder fällt er nicht vielmehr immer noch unter die Bestimmtheit der Identität?

Oder ist etwa Ernst gemacht mit diesem Anderssein, wenn nach Strauß (Glaubenslehre I. S. 640) Gott seine Vollkommenheiten nicht bloß auf die eine der beiden möglichen Arten, nämlich alle zusammen und ineinander, sondern auch auf die andere, nämlich jede für sich und von den andern abgesondert, d. h. wenn er sich nicht bloß als Gott, sondern auch als Welt anschaut? Gewiß nicht; denn immer ist es die nämliche Substanz und Wesenheit, immer ist es die göttliche Substanz, die er auf die eine oder andere Weise anschaut; nie ist Gott außer sich hinausgetreten, nie ist er zu einem wahrhaft

Andern, zu einer Welt gekommen, und wenn Hegel Spinoza den Vorwurf macht, daß er keine Welt habe und Akosmist sei, trifft etwa dieser Vorwurf nicht Hegel und allen Pantheismus selbst?

2. Die Einsicht, daß in der Welt eine gewisse Selbstthätigkeit und Freiheit, daß nicht die Einheit (Gott) das allein Wirkende, sondern auch die Vielheit (die einzelnen Weltwesen) ein relatives Fürsichsein sei, hat stets die Kehrseite und das andere Extrem des Pantheismus — die monadistischen und atomistischen Systeme erzeugt.

Den pantheistischen Eleaten gegenüber zeigen sich Leukipp und Demokrit. Sie sind Atomisten, aber sie sind auch Männer der Erfahrung und der Beobachtung. Spinoza gegenüber trat Leibnitz mit seinem Monadismus auf, und sagte, er wäre Spinozist, hielte ihn nicht die faktische Existenz der Dinge davon ab. Schelling und Hegel gegenüber haben wir Herbart, der, gleichfalls durch die faktische Beobachtung der Wirklichkeit gezwungen, das selbständige Sein der Einzelnen hervorhebt. So tief ist das Bewußtsein von der relativen Selbständigkeit der Weltwesen in unserm Geiste eingewurzelt! Immer sucht es gegenüber dem alles Fürsichsein der Einzelnen verschlingenden Pantheismus sich Geltung zu verschaffen.

3. Der Irrthum des Pantheismus, keine Selbständigkeit der Einzelnen zu dulden, zeigt sich auch in seinen politischen Theorien. Er führt immer auf politischen Absolutismus, und muß darauf führen. — Die Weltanschauung der Alten ist wesentlich pantheistisch, aber auch ihre politischen Einrichtungen bringen es nie zur völligen Anerkennung der persönlichen Freiheit; nur der Staat ist Selbstzweck, er ist absolut. Umgekehrt erkennt das Christenthum die persönliche Freiheit an, jeder Mensch ist ihm Selbstzweck und als solcher zu achten, aber das Christenthum ist auch nicht pantheistisch, sondern seine Grundidee ist der persönliche, freie Schöpfer der Welt. Sein Konflikt mit den römischen Imperatoren war daher ein nothwendiger, es brach und bricht die Absolutheit und Omnipotenz des Staates.

Auch bei Hegel ist der Staat absolut, er behandelt sogar das Familienleben der staatlichen Allgemeinheit gegenüber mit kalter Ironie, und noch jetzt gilt die Selbständigkeit des Individuums und der Familie in seiner Schule „für eine Prätension des Individuums, für eine partikulare egoistische Aufblähung der Einzelnpersönlichkeit, der man zur

Beschämung den sich selbst vergessenden Patriotismus des klassischen Alterthums vorhält; man verspottet diese Eitelkeit des lieben Ich, das sich nicht ganz und gar in der absoluten Substanz des Staates auflösen mag." Chalybäus, Ethik I. Band S. 379. Aber dieß darf nicht befremden, denn Hegel ist Pantheist; ihm ist nur das Allgemeine, der Einzelne ist und gilt ihm nichts.

Was Stahl in der Geschichte der Rechtsphilosophie S. 32 von Platon und Aristoteles sagt, daß der Mangel ihrer politischen Theorien vom Mangel des geschichtlichen Charakters in der griechischen Philosophie herrühre, das gilt von allen pantheistischen Theorien der Staatenbildung. Es sind allgemeine Ideen, die sich in allen Staaten nothwendig widerholen, nie neu fortbilden. Es sind allgemeine Typen und Rahmen, die Alles in sich hineinzwängen, und keine freie Neugestaltung durch die That zulassen. Diese ist nur in der Geschichte möglich, nicht im Pantheismus, der dem Begriffe der Geschichte widerstrebt.

§ 26.

Fortsetzung.

Der Pantheismus vermag die Welt, ihre Entstehung und ihr Wesen nicht zu erklären. Die Welt ist nur erklärt, wenn sie nicht Gott, und Gott nicht sie ist; wenn Gott sie setzte, ohne mit ihr sich zu setzen, — kurz die Welt ist nur erklärt durch die Annahme des von Anbeginn in sich selbst vollendeten Gottes, oder durch den Theismus und die mit dem Theismus zusammenhängende Schöpfungstheorie.

Ist denn aber der Pantheismus nicht nothwendig, um den Begriff des unendlichen Fürsichseins Gottes festzuhalten? Ist er nicht nothwendig, um die Möglichkeit des Erkennens des endlichen Geistes einzusehen? So sagen die Vertheidiger des Pantheismus; eine genauere Untersuchung wird gerade das Gegentheil zeigen.

a) Ist nämlich Gott und Welt nicht eins, so scheint diese außer ihm, er also nicht mehr das unendliche Fürsichsein, nicht mehr Gott zu sein. Statt Gottes, des Unendlichen, scheinen wir zwei Endliche zu haben, welche hüben und drüben stehen, und gegenseitig sich beschränken und begränzen. So ist bei Hegel (Logik in den Kategorien des Endlichen

und Unendlichen) der Gott, welcher nicht Welt ist, nur das schlecht Unendliche, das erst durch den Zusammenschluß mit dem ihm gegenüberstehenden Endlichen zum wahrhaft Unendlichen wird. Sinkt nun Gott wirklich zu einem Endlichen herab dadurch, daß gelehrt wird, die Welt sei nicht er? Dieß würde allerdings der Fall sein, behauptete man, die Welt sei ein eigenes, von Gott unabhängiges Princip. Ist aber Gott ihr Princip, besteht sie nur durch Gott, bleibt er die (wenn auch überweltliche) Kraft und Macht ihres Seins, so bildet sie keine Schranke gegen ihn. Ueberhaupt hat die Frage, ob Gott in oder außer der Welt sei, strenge genommen gar keinen Sinn, sie ist bloß anwendbar bei räumlichen Verhältnissen, nicht aber bei dynamischen, d. h. bei solchen, die zwischen Kraft und Wirkung statt finden. Wenn wir schon von der Seele weder sagen können, daß sie im Leibe, noch daß sie außer demselben sei, obschon sie bloß das belebende, formgebende Princip, nicht das schaffende und stoffgebende ist, um wie viel weniger können wir dieß sagen von Gott in seinem Verhältnisse zur Welt, da er ganz und einzig allein die hervorbringende Kraft von ihr ist? Auch nach dem Pantheismus ist die allgemeine, noch unbestimmte Indifferenz oder Gott nicht die bestimmte einzelne Differenz oder ein einzelnes Weltwesen; wird aber ein Pantheist zugeben, daß sein Absolutes durch das Einzelne und Bestimmte beschränkt sei? Und sagt er, absolut sei nur das Ganze, so sagt dieß auch der Theist, nur daß diesem Gott selbst das Ganze ist, nicht aber Gott und die Welt, da ihm diese nicht eine Bestimmtheit oder Affektion, sondern eine durch und durch von Gott gesetzte Schöpfung Gottes ist. Stahl Rechtsphil. § 2, S. 10. Also weil die Welt nur durch Gott besteht, weil sich in ihr der Gedanke Gottes realisirt und sein Wille vollzieht, so bildet die Welt keine Schranke gegen ihn, seine Absolutheit und Unendlichkeit leidet durch die Welt nichts.

Ist nun diese Antwort hinreichend? Man wird sie bezüglich der Natur, bezüglich der unfreien Geschöpfe gelten lassen; gilt sie aber auch bezüglich der freien? Allerdings ist auch in ihnen die Idee, der Wille Gottes gegenwärtig als eingeschaffenes Ethos, aber können sie sich nicht dagegen erheben? können sie diesem Willen nicht trotzen, und sich gegen ihn setzen? Ist also Gottes Wille und Macht durch die freien Geschöpfe, namentlich den bösen Willen der freien Geschöpfe nicht beschränkt?

hört er nicht auf, der alleinige Wille, die alleinige Macht zu sein?

Es hat sich bereits gezeigt, daß Gott das in sich von Anbeginn vollendete Wesen sei; die Welt ist daher kein Bedürfniß für ihn, ihre Hervorbringung ist sein freier Wille. Sollte er also durch Setzung der Welt, besonders der freien Wesen beschränkt werden, so wollte er selbst sich beschränken. Selbstbeschränkung ist aber keine Beschränkung; denn Beschränkung geschieht nur durch etwas Fremdes; Niemand wird durch sein Eigenthum, über das er schalten und walten kann, beschränkt, im Eigenen ist Jedermann frei. So beschränken die Geschöpfe, auch die freien, Gott nicht, und seine Unbeschränktheit leuchtet noch mehr hervor, wenn man bedenkt, daß Gott freie Wesen setzte, damit sie seine Idee, seinen Willen auf freie Weise vollziehen. Indem Gott sie setzt, beschränkt er sich selbst, um seinen Willen auf freie Weise zurückzuerhalten, um anerkannt zu werden als der Absolute, um dazustehen als der Alleingeltende, als der Unendliche. Insoweit seine Absicht erreicht wird, insoweit ist gewiß keine Beschränkung Gottes, es ist nichts und geschieht nichts, als was Gott will. Insoweit die Absicht Gottes nicht erreicht und Böses gesetzt wird, insoweit scheint allerdings etwas gegen seinen Willen, etwas unabhängig von ihm, und er beschränkt zu sein.

Was ist aber das Böse? Wie das Gute Einheit und Harmonie, so ist das Böse Widerspruch in sich selbst und innere Auflösung. Es gibt durch sich selbst zu erkennen, daß es die Ohnmacht, und sein Gegentheil, der Wille Gottes nämlich, die Macht und das Bestandhabende sei. Es zeigt sich also selbst im Bösen und durch das Böse Gott als der Absolute. Das Böse beschränkt ihn nicht; seine Möglichkeit ist von Gott zugelassen, und seine Wirklichkeit ist die Darstellung der eigenen Ohnmacht und der Macht Gottes. „Nemo," sagt der hl. Augustin, „superat leges omnipotentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo, quod accepit, aut reddit amittendo, quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo justitiam, reddet patiendo miseriam." De lib. arbitrio III, 15. Ist also der von Anbeginn vollendete Gott beschränkt, wenn er nicht die Welt ist?

Im Gegentheil; Gott wäre es, wenn er die Welt wäre. Denn um nichts zu sagen von den so oft gerügten Widersprüchen, in welche

sich der Pantheismus mit seinem Gottesbegriff verwickelt, indem er Gott die absolute Thätigkeit, die Einheit des Ideellen und Reellen, das absolute Subjekt-Objekt u. s. w. heißt, um nichts zu sagen von den Widersprüchen, in welche er sich mit dem Denken überhaupt verwickelt, indem dieses ein von Anbeginn vollendetes Erstes verlangt, — ist der pantheistische Gott je das, was er werden soll? Bleibt seine Arbeit nicht ein ewiges Ringen nach Vollendung und Unendlichkeit? Hat er also nicht stets die Schranke in sich?

b) Aber wenn Gott und Welt nicht zusammenfallen, wird da nicht der Begriff des endlichen Geistes und der menschlichen Seele aufgehoben? Die Prärogative des Geistes vor dem Thiere ist die Fähigkeit für Wahrheit — ist Erkenntniß des Wahren. Scheint nun diese außerhalb des Pantheismus nicht unmöglich zu sein? Wahre Erkenntniß ist, so scheint es, nur dann da, wenn der Geist als Subjekt das Objekt erfaßt, sich mit ihm identificirt, eins wird mit ihm. Dieß findet aber eben in der All-Einslehre oder im Pantheismus statt, da nach ihm Geist und Natur, Subjekt und Objekt als bloße Erscheinungsweisen des Absoluten eins und dasselbe sind in ihrem innern Wesen, nicht aber findet es statt — so scheint es — im Theismus und in der Schöpfungstheorie; denn nach ihr ist der endliche Geist weder eins mit Gott, weil Gott nicht die Welt ist, noch mit dem endlichen Objekte, weil er das Objekt nicht hervorbrachte, es also unabhängig ist von ihm. Darum wirft der Pantheismus dem Theismus und der Schöpfungstheorie nicht bloß vor, daß sie auf dem dualistischen Standpunkte Kant's stehen, und die Möglichkeit des Erkennens für den endlichen Geist aufheben, sondern er glaubt auch, daß ihm Alles klar und durchsichtig sei, eben weil der Geist eins ist mit der Welt der Objekte, und sie daher ganz zu durchdringen vermag.

Eine erschöpfende Antwort auf diese Schwierigkeit kann erst in der rationellen Psychologie gegeben werden, doch als vorläufige diene Folgendes: Der endliche Geist als Subjekt ist nie durch sich selbst identisch mit dem Objekte, also erfaßt er auch nie durch sich selbst das Wahre. Um die Wahrheit einzusehen, braucht er immer vermittelnde Gründe, deren letzter, also die eigentliche Vermittlung der wahren Erkenntniß, nur die ursprüngliche Einheit des absoluten Subjekts und Objekts oder die absolute Wahrheit sein kann. (§ 11, 1 und § 45.) Wäre sie

nicht, so wäre auch für den endlichen Geist Wahrdenken rein unmöglich. Ist es aber auch unmöglich, weil er und überhaupt die Welt nicht Gott ist? Keineswegs; denn wenn die absolute Wahrheit ihn schöpferisch durchdringt, und in ihm gegenwärtig ist, so stimmt er als Subjekt durch ihre Vermittlung mit dem Objekte überein, und wird so, zwar nicht durch sich selbst, wohl aber durch sie mit dem Objekte in Eins verschmolzen, und daher, ohne selbst die Wahrheit zu sein, dennoch durch die Wahrheit der Wahrheit fähig. So ist nicht bloß die Möglichkeit des Erkennens auch außerhalb des Pantheismus gezeigt, sondern gerade die eigenthümliche Art des endlichen Erkennens findet nur außerhalb seiner statt, da er nur ein absolutes, aber nicht ein endliches Wissen kennt.

Erläuterungen.

1. Der Pantheismus wirft dem Theismus vor, daß er Gott verendliche. Vergleicht man aber beide Ansichten, so zeigt sich, daß gerade jene Gott beschränke. Nach der pantheistischen Auffassungsweise ist Gott der unendliche, aber noch gebundene und erst nach und nach sich frei machende Lebenskeim der Welt, nach der theistischen ist er der von Anbeginn vollendete und freie Geist. Wo ist Beschränkung — in der Gebundenheit oder in der Freiheit? Nach der pantheistischen Lehre kann Gott nur sich setzen, alles Andere ist ihm unmöglich. Nach der theistischen aber ist Gott zwar nichts bedürftig, kann aber auch Anderes setzen, als er selbst ist? Wo ist Beschränkung — in der Ohnmacht oder in der Macht? Insbesondere kann nach der pantheistischen Ansicht Gott keine freien Wesen hervorbringen, weil durch den Mißbrauch ihrer Freiheit etwas von ihm nicht Bewältigtes entstände, und ihn dadurch beschränkte und verendlichte. Nach dem Theismus aber bringt Gott freie Wesen hervor, und indem er sie gewähren läßt, beschränkt er zwar sich selbst; indem er aber ihre freien Regungen beherrscht, bleibt er doch, selbst wenn sie ihm entgegenhandeln, der Uebermächtige und Alles Bewältigende. Wo ist Beschränkung — dort, wo angenommen wird, das Absolute dürfe keine freien Wesen dulden, aus Furcht beschränkt zu werden, und müsse daher, wie Herodot den Solon ächt heidnisch sagen läßt, „neidisch und verwirrend" Alles niederschmettern und niederdonnern, damit nichts neben

ihm aufrage, — oder dort, wo angenommen wird, wie Platon im Timäos, den Geist des Christenthums vorausahnend, so schön sagt, „Gott sei nicht neidisch, sondern wolle das Gute, das er selbst sei, auch Andern mittheilen?“ Nur wenn Gott die Freiheit Anderer duldet und sie gewähren und sich ergehen läßt, damit sie auf freie Weise ihn anerkenne, und so sein Wille und seine Macht auf freie Weise gelte, nur dann ist er wahrhaft absolut und unumschränkt; denn „ist es nicht überall die Art der wahren Stärke, daß sie duldsam ist und Andere in ihrer Selbständigkeit gewähren läßt, weil sie nichts von ihnen zu fürchten hat?“ Müller, die christl. Lehre von der Sünde, III. B. S. 265.

Dem Pantheisten ist das Absolute bloße Naturmacht, die mit Nothwendigkeit aus sich wirkt, und das All ist ein großes Naturreich, in dem selbst die Menschen nur von der Macht der Natur hervorgetriebene Organe sind, ohne Selbstbewegung, Selbständigkeit und freie Regung. Dem Theisten aber ist Gott die allmächtige Liebe, und die Schöpfung ist nicht bloß Naturreich, sondern auch ein Reich freier Geister, welche seine Uebermacht durch ihre Seligkeit oder ihr Unterliegen aufzeigen, je nachdem sie seinen Willen vollziehen oder nicht. Wieder, wo zeigt sich Gottes Macht und Absolutheit schöner und großartiger — in der Naturnothwendigkeit oder in der Freiheit der Liebe?

Der Reiz, den der Pantheismus auf die Einbildungskraft übt, ist die schöne Zweck- und Gesetzmäßigkeit, in der nach ihm Alles abfließt, die Vernunft, die in Allem zu herrschen und Alles zu beherrschen scheint. Unser Geist, welcher Vernunft ist, fühlt sich erfreut und fühlt sich heimisch, so oft er Vernunft findet, denn er findet sich selbst in ihr. Darum zieht der Pantheismus auf den ersten Anblick so an. Aber abgesehen davon, daß die Erfahrung dieser Lehre Hohn spricht, auch ihr Reiz ist nur scheinbar, und verschwindet vor der Schönheit des Theismus. Denn der Geist ist höher als die Natur, und das Licht des Bewußtseins ist schöner als das Dunkel der Bewußtlosigkeit, und Freiheit mehr als Nothwendigkeit. Wie der Staat ein weit mehr vollkommener Organismus ist als jeder Naturorganismus, weil in ihm das Vernünftige auf bewußte und freie Weise vollzogen wird, und wie der Staat selbst desto großartiger ist, auf je bewußtere und freiere Weise Ordnung, Recht und Vernunft herrschen: so ist gewiß das Reich der freien Geister im Theismus eine viel schönere und erhabenere Erscheinung als das Reich

der blinden Naturmacht im Pantheismus. Oder ist es nicht schöner, wenn die wirkenden Organe selbständig hervortreten, als wenn sie bloß an die Wand gebannte, bewegungslose Reliefs sind? Ist es nicht schöner, wenn das Vernünftige aus eigener Entscheidung realisirt, und die Ordnung von einer freien, selbständigen, für sich seienden Macht gehandhabt wird, als wenn bloß dumpfe Nothwendigkeit und blinde Naturgewalt herrscht? Ist es nicht schöner, wenn die weise Vorsehung ihre Plane durchführt, als wenn das unerbittliche Fatum Alles mit kalter Gewalt vor sich niederbeugt?

2. Aehnlich dem im § vorgebrachten Einwurfe ist auch folgende Wendung desselben: weil Gott der Unendliche sei, könne er nicht in sich selbst bewußt, nicht Persönlichkeit sein, sondern sein Bewußtsein erwache erst mittelst der Menschen, mittelst dieser personificire er sich. So Spinoza, so Fichte der ältere (über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung in Fichte's und Niethammer's Journal, B. VIII. 1, S. 16.), so überhaupt die neuere pantheistische Philosophie. Strauß drückt in seiner Glaubenslehre, B. I. S. 504 ihre Ansicht kurz so aus: „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt." Daher „nicht durch den Menschen, der ja nicht durch sich selbst ist, wohl aber mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen, und in diesem käme das Absolute zu Selbstbewußtsein und Persönlichkeit." S. 521. „Oder die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsererseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das in's Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen." S. 524. Allerdings bedarf Bewußtsein eines Andern, dessen es sich bewußt wird, allerdings ist Persönlichkeit sich selbst zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, dem gegenüber sie sich als selbstbewußtes Fürsichsein behauptet, aber den unendlichen Gott beschränkt und verendlicht dieses Andere als Objekt des Bewußtseins und der Selbstbehauptung so wenig, als das Absolute der Pantheisten vom Menschen beschränkt wird, mittelst dessen es auch bei ihnen zum Selbstbewußtsein und zur Persönlichkeit kommt. Denn dieses Andere ist

als Objekt nichts Anderes als Gott selbst, es ist seine ewige Selbstobjektivirung. Gott hat ja in sich selbst den Gegensatz, er spaltet sich in sich selbst in Subjekt und Objekt, und er ist nicht vollständig erfaßt weder als Subjekt allein, noch als Objekt allein, sondern nur als Ganzes, als Einheit beider. Der Unterschied der pantheistischen von der theistischen Lehre ist nur dieser, daß das Andere nach jener erst nach und nach hervorgebracht, also die Welt ist, nach dieser aber im Anbeginn gesetzt, also nicht die Welt ist, und im Anbeginn gesetzt sein muß, weil Gott als reine Thätigkeit sich von Anbeginn vollständig selbst objektivirt.

Gott als Selbstbewußtsein, als Persönlichkeit ist also nicht beschränkt, seine Unendlichkeit und Absolutheit ist nicht aufgehoben durch diese Bestimmungen, sein Anderes steht ihm nicht beschränkend und hemmend als ein Fremdes gegenüber, er ist vielmehr in ihm bei sich, erst mittelst desselben ist er Totalität und wahre Unendlichkeit, — Gott.

3. Der Pantheismus scheint die Fähigkeit des endlichen Geistes für die Wahrheit auf sehr einfache Weise zu erklären, weil nach seiner Lehre der Geist als Subjekt und die Objekte eins sind. Aber er erklärt gerade nicht die eigenthümliche Weise des endlichen Erkennens. Nach ihm müßte der endliche Geist die objektive Welt durch sich selbst und vollständig erkennen. Sein Denken ist ja das Denken des Absoluten, die schöpferische Bewegung des Absoluten ist die nämliche, wie die denkende Bewegung des Geistes, somit könnte weder Vermittlung noch Unvollkommenheit in seinem Denken sein. Und doch ist beides. Der endliche Geist weiß, was er weiß, nur durch Vermittlung von Gründen, oft einer langen Reihe von Gründen, er fühlt sich abhängig von ihnen und noch mehr von der Wahrheit selbst, ihm ist diese Abhängigkeit oft sogar lästig und drückend; sie wäre aber rein unerklärlich, wäre er durch sich selbst eins mit dem Objekte, oder wäre er selbst die Wahrheit. Ferner, nie durchdringt der endliche Geist ganz das Objekt, immer ist etwas spröde, dessen er sich nicht vollständig bemächtigt, und „das sich trotz aller Bemühung nicht in Verstand (Verständniß) auflösen will.“ Nie ist ihm Alles klar und durchsichtig, und auch die Tiefen seiner selbst bleiben ihm vielfach verschlossen. Wie wäre dieß möglich, wäre er selbst das Objekt, wäre er selbst die Wahrheit? Deßhalb gibt es für ihn auch kein eigentliches Wissen a priori (§ 46); ein solches gäbe es nur, wenn er selbst die Objekte producirte, wenn er, um mit

Kant zu reden, intuitiver Verstand wäre, der die Objekte hinschauend wüßte und producirend erfaßte. Deßhalb bedarf er immer eines gegebenen Materials, und je ärmer dieses, desto ärmer ist auch er.

Hierin liegt die Berechtigung des allerdings auf das Extrem getriebenen und daher unwahren dualistischen Standpunktes von Kant (§ 11, 1); hierin die Berechtigung des Vorwurfes, den Schelling in seiner Vorrede zur Becker'schen Uebersetzung von Cousin's Schrift dem Hegel'schen Systeme macht, des Vorwurfes, „daß dieser an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen den logischen Begriff gesetzt habe," der wohl taugte, „so lange als das System innerhalb des bloß Logischen fortging, aber den Faden plötzlich abriß, so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, weil es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen." S. XV. Ganz anders ist die theistische Erklärungsweise. Sie hält die Mitte zwischen dem dualistischen und monistischen Standpunkte, zwischen dem Nichtswissen Kant's und dem Alleswissen Hegel's. Nur sie erklärt, was zu erklären ist, — das Wissen des endlichen Geistes. Nur sie läßt ihn stehen als das, was er ist, — als endlichen Geist.

§ 27.

Schöpfungstheorie.

Ueberblicken wir die bisher erörterten Theorien, so finden wir, daß ein ewiger Urstoff nicht ausreiche, die Welt zu erklären (§ 21), daß er vielmehr ein bildendes, formendes Princip verlange, das aber vom Urstoff nicht getrennt, sondern eins sein müsse mit ihm. (§ 22.) Solcher einheitlichen Principien von gestaltender Thätigkeit und stofflicher Grundlage könne es aber nicht viele geben, sondern sie setzen eine höchste Einheit voraus, welche eben so sehr Formal- als Realprincip der Welt sei. (§ 23.) Aber die höchste Einheit von Form und Stoff muß eine von Anbeginn entwickelte sein, eine Einheit, die ihren Inhalt (Stoff) von Anbeginn realisirte und objektivirte, der aber deßhalb nicht mehr erst Bestimmbares oder Materie, sondern von Anbeginn vom formenden Princip gänzlich durchdrungen, und mit ihm eins, also Geist ist. (§ 24—27.)

So zeigte sich, das Princip der Welt könne nur der von Anbeginn vollendete Geist oder Gott im strengen Sinne des Wortes sein. Ist aber Gott das Princip der Welt, so muß er die Macht sein, die Welt zu setzen, ohne daß er, sie setzend, sich setzte; denn er ist der von Anbeginn Vollendete, setzt also nicht sich, wenn er die Welt, deren Princip er ist, setzt. Diese Macht ist schöpferische Macht, die Welt ist auf Weise der Schöpfung entstanden. Während keine andere Theorie die Welt, wie sie ist, zu erklären vermag, leistet dieß die Theorie der Schöpfung.

Vor Allem zerstört sie nicht den Begriff Gottes, er bleibt ungeachtet der Welt der in sich selbst ewig Vollendete. Sie erklärt die Abhängigkeit der Welt, und ihre successive Entwicklung. Weil sie nicht durch sich ist, weil sie nicht selbst ihr Urprincip ist, so kann sich auch nichts in ihr allein durch sich selbst entwickeln, und nichts mit seiner Entwicklung von Anbeginn fertig sein. Sie erklärt ferner die wechselseitige Bezogenheit der Weltwesen (gegen den Dualismus, Atomismus, Monadismus). Sie müssen in gegenseitigem Zusammenhang sein, sie sind ja alle durch ein und dasselbe Princip gesetzt. Sie erklärt auch die Möglichkeit endlicher Geister (gegen den Materialismus); denn das Princip, durch das die Welt ist, ist selbst Geist, ist der absolute Geist. Sie erklärt endlich die Möglichkeit der freien That, der Geschichte und des Fortschrittes (gegen den Pantheismus); weil die Welt nicht bloße Erscheinung des Absoluten ist, so ist sie selbst (wenn auch relative) Grundlage, Substanz und Causalität ihrer Erscheinungen. Wer die Schöpfungstheorie läugnet, der gebe eine genügende Erklärung aller dieser Phänomene der Welt. So lange keine andere Theorie ausreicht, so lange bleibt der indirekte Beweis für die Schöpfung in Kraft.

Erläuterungen.

1. Könnte aber die Welt nicht durch einen Abfall von Gott entstanden sein? Diese Theorie ist nicht neu, aber nur eine Art von Pantheismus oder Dualismus.

Platon, dem die Entstehung der Welt, besonders der Materie viele Schwierigkeit macht, läßt sie aus einem Abfall von Gott entstehen. Die ewigen Ideen, d. h. die ewigen Muster- und Vorbilder der

Welt, zusammengehalten und getragen von der Centralidee des Guten, sind Gott; aber sie fielen von der Centralidee ab, und verdichteten sich zu dieser materiellen Welt, so daß sie nach diesem Abfall nur in den Augenblicken der Begeisterung wieder Schwung bekommen, sich an ihren frühern Zustand erinnern, und so um sich, als die Muster- und Vorbilder der Dinge, wissen. Wenn auch Hegel (Geschichte der Philosophie II. S. 204) die Ansicht ausspricht, daß diese Lehre vom Abfall der Ideen bei Platon nur eine poetische Ausschmückung sei, so deutet doch die öftere Wiederholung derselben im Phädon, in der Republik und besonders im Phädrus, dann seine Geringschätzung der Materie, endlich seine Sehnsucht nach Befreiung von ihr jedenfalls eine gewisse Hinneigung zu dieser Hypothese an.

Schelling hat in seiner Schrift „Philosophie und Religion" den Ursprung der Welt auf ähnliche Weise erklärt: „Mit einem Worte, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar." S. 34. Dieß ist ein wahres Wort, nur nicht im Sinne der folgenden Stelle: „Das Absolute ist das einzig Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Absoluten liegen." S. 35.

Auch Fichte d. j. hat schon in der Zeitschrift, V. Band, und noch mehr in seinem Systeme der Philosophie, III. Band, eine eigenthümliche, der Platonischen und Schellingischen verwandte Ansicht entwickelt. Gott, der ewig Selbstbewußte, ist die Einheit unendlich vieler Kräfte, die er in sich befaßt und in Einheit erhält, und die „seine Natur, seine realen Lebenskräfte" (Syst. der Phil. III. B., S. 523) sind. Jede dieser Kräfte ist ursprüngliche Position oder Urposition, als solche aber eine schlummernde oder latente Potenz, gebunden von der Einheit, von Gott. S. 463. „In jede Urposition ist ein eigenthümliches Willensprincip eingeschlossen, das sie der Verendlichung fähig macht, und dessen Vollziehung sie zum Endlichen, Besondern fortbestimmt innerhalb der göttlichen Einheit. Die Zulassung des Sonderwillens ist der Ursprung der Endlichkeit." S. 464. Gottes Schaffen oder „der allgemeine Wille

Gottes zur Schöpfung einer endlichen Welt, d. h. eines Andern in ihm selbst, besteht nur darin, den Sonderwillen jedes Weltwesens hervorzurufen, und die eigene durchwaltende Macht und Einheit ihnen gegenüber aufzuheben. Die unmittelbare Wirkung des göttlichen Schöpferwillens besteht somit darin, das in der göttlichen Einheit Befaßte und von ihr Durchdrungene (die Urpositionen), eben darum jedoch nicht Fürsichseiende, durch die Zulassung seines Eigenwillens zum Geschöpflichen, relativ Selbständigen zu machen," (S. 466) — d. h. den Urpositionen den einigenden Geist zu entziehen. „Die Vorstellung vom Abfall der Ideen, speculativer ausgedrückt: eines von Gottes Geist unabhängig wirkenden Grundes ist nicht eigentlich falsch, sondern nur unvollständig und somit für sich zur Welterklärung unzureichend." S. 528. Die vor der Schöpfung latenten, schlummernden Kräfte werden nun durch die Schöpfung selbstwirkend, selbständig und frei.

Aber alle diese Versuche scheitern am Dilemna: Ist das, was von Gott abfallen soll, Gott, oder ist es nicht Gott? Ist es Gott, wie kann es abfallen? wie kann Gott nicht Gott werden, wie kann das ewig Vollendete auf einmal nicht vollendet sein? wie kann (nach Schelling) „das einzig Reale" auf einmal „nicht real" sein? wie kann (nach Fichte) Gott sich „seiner Natur, aller seiner Lebenskräfte" auf einmal berauben? wie kann er sie, sobald sie von ihm abgefallen sind, und sie sich gegen ihn wenden, ohne alle realen Lebenskräfte bändigen, beherrschen und in Ordnung bringen? Ist aber das, was von Gott abfällt, nicht Gott, so ist es bereits endlich, ist bereits Welt; also kehrt die Frage wieder, woher ist die Welt? So ist also die Theorie vom Abfall von Gott Pantheismus oder Dualismus; jenes, wenn Gott seine eigene Substanz zu entgöttlichen vermag, dieses, wenn in ihm selbst latente Kräfte sind, welche sich gegen ihn zu wenden vermögen. In jenem Falle wird er, wird seine Substanz zur Welt, in diesem ist er in sich selbst ein feindlich gespaltenes Wesen; dort ist Pantheismus, hier Dualismus.

Aber ist denn die im § 26 behauptete Selstbeschränkung nicht auch eine Art des Abfalls Gottes von sich? Wie nach der Lehre vom Abfall Gott zu etwas Geringerm und Unvollendeten wird, so scheint das Nämliche durch die Annahme der Selbstbeschränkung statt zu finden. Wenn also Gott sich selbst beschränken kann, warum sollte er denn nicht auch von sich abfallen können? Aber dem ist nicht so. Denn

nach dieser Ansicht wird Gottes Wesenheit und Substanz selbst geändert, nach jener bleibt sie die ewig vollendete, und setzt nur etwas Anderes, was sie zwar zu beschränken scheint, aber vielmehr ihre Unendlichkeit und Absolutheit aufzeigt. Nach der Lehre vom Abfall ist in Gott selbst die Möglichkeit der Opposition gegen sich selbst, die Möglichkeit der Selbstzerstörung, ein wenn auch noch latentes, feindliches Princip, so daß sie einen dualistischen Anstrich gewinnt; nach der Lehre von der Selbstbeschränkung aber ist in Gott selbst nichts Feindliches, er ist und bleibt ewig die absolute Einheit und der absolute Selbstgenuß, und duldet aus freiem Entschluß nur Feindliches außer sich, weil er von ihm nichts zu fürchten hat, und selbst an ihm seine Absolutheit und Vollendung sich bewährt.

2. Was beweisen aber alle diese Versuche und Windungen, alle diese künstlichen Theorien und phantasiereichen Hypothesen?

Sie zeigen einmal, wie schwierig die Erklärung der Welt, wie tief das durch sie gegebene Problem sei. Sie zeigen ferner, welch' ein Bedürfniß in der menschlichen Vernunft liege, allen dualistischen und pantheistischen Erklärungsweisen zu entgehen. Oder warum läßt Schelling (§ 22, 3) „die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht er Selbst ist," als darum, weil sie theils „toto genere oder unendlich von ihm verschieden sind," theils „doch nichts außer Gott sein kann?" Und bewegt Fichte zur Annahme seiner ewigen Urpositionen ein anderes Bedürfniß, als das Bedürfniß, ein selbständiges Anderssein Gottes zu gewinnen, und doch die Einheit zu bewahren? Sie beweisen endlich die Wahrheit der Schöpfungstheorie; denn immer sind wir zur Frage berechtiget, wenn keine andere Hypothese die Welt zu erklären vermag, wie kann das Endliche auf andere Weise entstanden sein, als auf Weise der Schöpfung?

3. Gott ist der Schöpfer der Welt im strengen Sinne des Wortes, d. h. er ist die Macht, eine neue, wenn auch von ihm abhängige Substanz zu setzen, die nicht er ist; er vermag die Welt nicht bloß der Form, sondern auch der Substanz nach zu setzen. Hierin liegt seine Allmacht, sie ist der nämliche Begriff, wie die Schöpfermacht.

Der Pantheismus erkennt diese Macht Gott nicht zu, darum hat er die genannten Begriffe nicht. Er spricht zwar von ihnen, er gebraucht aber nur die Ausdrücke, nicht den Sinn derselben.

So sagt Spinoza: Verum ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Eth. I, 17. Schol. Eben so Hegel: „Gott als Geist ist wesentlich Selbstoffenbarung, dieses ist sein Begriff. Gott vor und außer der Erschaffung der Welt ist selbst nur die abstrakte Idee; nicht als Schöpfer gefaßt, wird er mangelhaft aufgefaßt: ohne Welt ist Gott nicht Gott." Religionsphil. I. S. 122, II. 157. 181. Aber dieser Selbstentwicklungsproceß, vermög' dessen Gott in der Welt sein eigenes Wesen setzt, ist nicht Schöpfermacht, ist nicht Allmacht. Der natürliche Proceß, vermög' dessen die Lebenskraft des Baumes sich selbst entwickelt, in's Große auf die Lebenskraft der Welt übertragen, ist noch nicht schöpferische Allmacht. Niemand wird im eigentlichen Sinne sagen, die Natur, indem sie ihre Erscheinungen hervorbringt, schaffe, ihre Kräfte seien schöpferisch, und sie sei allmächtig.

Neuere Philosophen milderten zwar die Grellheit der pantheistischen Auffassungsweise, angeregt durch Schelling's Abhandlung von der menschlichen Freiheit. Gottes Schaffen sei zwar nicht sein Selbstentwicklungsproceß, aber doch auch nicht ein Setzen einer neuen Substanz, sondern das Setzen einer neuen Form des ewig in Gott vorhandenen Realen. So Erdmann in seiner Schrift: „Natur oder Schöpfung?" Er adoptirt den Ausdruck Marheinecke's, daß „die Welt zu fassen sei als Schöpfung ihrer selbst und als Schöpfung Gottes," (S. 117) d. h. als Natur und Substanz Gottes hat sie sich selbst dem Schooße der Gottheit entwunden, und als das außer Gott Seiende, als das von ihm Herausgesetzte ist sie nicht mehr von der göttlichen Substanz gehalten, ist sie Gott nicht mehr konsubstantiell, ist sie Geschöpf. S. 115. 116. So Fichte d. j. „Schaffen," sagt er in der Zeitschrift, Band IX. S. 206, „ist nichts Anderes, als dieß, daß in geschiedenen Momenten auseinandertrete, also zum Zeitlichen werde, was im wollenden Gotte verbunden, aber ohne ausdrückliche Sonderung existirt. Schaffen besteht also nicht im eigentlichen Hervorbringen von Etwas." Eben so Chalybäus in seiner Wissenschaftslehre: „Wenn demnach jenes Dogma (von der Schöpfung aus Nichts) einerseits als Palladium

gegen den Materialismus und Dualismus festgehalten werden muß, so darf es doch darum an sich selbst nicht theistisch gedeutet werden, sondern die darin liegende Meinung ist völlig befriedigt, wenn allein und einzig aus der schöpferischen Kraft und immanenten Macht des Absoluten die Welt abgeleitet wird, so daß das uranfänglich Absolute aus sich selbst die Welt anfangend sie der Substanz nach aus sich schöpfte, und der Form nach nach sich, d. h. nach der Idee schuf (bildete), und somit schaffte, d. h. hervor in's Dasein rief." S. 326. Aber auch dieser Begriff des Schaffens ist nicht der ächte; Schaffen ist nicht bloße Aenderung der Form, ist nicht Lösung der göttlichen Elemente, es ist Hervorbringung eines wirklichen Andern als Gott ist, es ist Hervorbringung einer Welt. Was nicht der Substanz nach ein Anderes ist als Gott, ist immer noch Gott, ist keine Welt.

II. Direkte Ableitung der Schöpfungstheorie.

§ 28.

Gott ist die Idee der Welt.

Im ersten Abschnitte dieses Theiles wurde indirekt gezeigt, daß die Welt nur auf Weise der Schöpfung entstanden sein könne. Dieß soll nun auch auf unmittelbare Weise aus dem Begriffe Gottes, als des in sich von Anbeginn vollendeten Geistes abgeleitet und sein Bezug und Verhältniß zur Welt gezeigt werden. Es geschieht durch den Nachweis, daß Gott die Idee der Welt, daß er ferner die freie Macht sei, seine Idee von der Welt zu realisiren, daß er die realisirte Welt mit seiner Gegenwart und seinem Bewußtsein durchdringe, und als göttliche Vorsehung zu ihrer Bestimmung leite.

Gott ist die Idee der Welt. Denn indem Gott sich selbst als die vollendete Substanz weiß, unterscheidet er sich von der unvollendeten Substanz, und weiß, was diese sei. Nun ist aber die unvollendete Substanz jene Substanz, welche mit ihrer Entwicklung nicht von Anbeginn fertig, und daher als sich erst vollendende eine Vielheit

ist (§ 34), oder die unvollendete Substanz ist die Welt. Indem also Gott sich weiß, weiß er, was die Welt ist, und dieses sein Wissen um die Welt ist ein Gott nothwendiges und wesentliches, weil es im Akte seines Selbstbewußtseins enthalten, und der Akt des göttlichen Selbstbewußtseins ein nothwendiger und wesentlicher ist.

Jedoch das im göttlichen Selbstbewußtsein liegende Wissen Gottes um die Welt ist weder die wirkliche Welt, noch ist es ein von der wirklichen Welt abstrahirtes Wissen um sie, sondern es ist die Idee Gottes von der Welt und daher die Idee der Welt.

Es scheint zwar, daß Gott, da sein Wissen produktiv, realisirend ist, die Welt durch sein Wissen auch wirklich setze, sie realisire, nach dem alten, aber nur halbwahren Spruche: Deus res videndo producit, et eas producendo videt. Nehmen wir aber dieß an, so sind wir in den Pantheismus und alle seine Inkonsequenzen verfallen. Denn wenn das Wissen Gottes um die Welt ihr Realisiren ist, so ist die wirkliche Welt Gott so nothwendig und wesentlich, wie es sein Bewußtsein von ihr, ja sein Bewußtsein von sich selbst ist. Die wirkliche Welt wäre dann das Wesen und die Substanz Gottes, und Gottes Wesen und Substanz ihr Wesen und ihre Substanz, — Pantheismus. Aber das hier erörterte Wissen Gottes um die Welt ist auch nicht ein von der wirklichen Welt abstrahirtes Wissen um sie. Denn diese ist dadurch, daß Gott um die Welt weiß, noch nicht gesetzt, sein Wissen um sie geht also der wirklichen Welt voraus, ist ihr Vor- und Musterbild, ist ihre Idee. Indem also Gott in seinem eigenen Selbstbewußtsein um die Welt weiß, ist er die Idee der Welt. Zugleich ist ersichtlich, daß die Idee der Welt oder das vorbildliche Bewußtsein Gottes von der Welt mit der göttlichen Allwissenheit nicht zu verwechseln sei. Diese bezieht sich auf die wirkliche, jene auf die vorbildliche oder ideelle Welt.

Erläuterungen.

1. Die Welt ist im göttlichen Selbstbewußtsein vorgebildet. Gott, die absolute Substanz, objektivirt sich nämlich in einer unendlichen Vielheit von Erscheinungen (§ 6), welche aber, da die Selbstobjektivirung Gottes absolut und vollkommen ist, zur Einheit seiner Substanz erhoben, von ihr getragen und gehalten ist, so daß die Vielheit ihre

Substanz und Wirklichkeit nicht in sich, sondern in der Einheit der göttlichen Substanz hat. (§ 9 und § 10, 2.) Gott ist also substantielle Einheit, in der eine unendliche, aber, weil negirte und in die Einheit aufgehobene, bloß ideelle Vielheit ist, von der eines nicht das andere ist, eines also am andern seine Gränze und seine Vollendung hat. Die ideelle Vielheit ist die ideelle Welt. So ist Gott die Einheit, in welcher die Welt ideell, oder in welcher die Welt vorgebildet ist. Soll es also befremden, daß sich Gott als Vorbild der Welt wisse, da er es ist? Sich wissend weiß er sich als Einheit, in welcher die Vielheit aufgehoben ist, sich wissend weiß er die Vielheit; er weiß sich als die ideelle Welt oder als Vorbild der Welt. Wurde in diesem § gezeigt, Gott müsse, weil er um die Welt weiß, ihr Vorbild sein, so zeigt sich hier in der Erläuterung des §, er müsse, da er das Vorbild der Welt ist, um diese Vorbildlichkeit wissen; Gott ist Idee der Welt und Wissen um ihre Idee. Das Reelle in Gott ist ja ideell, und das Ideelle ist reell. War dort das Wissen ein in der Einheit der göttlichen Substanz begründetes Vorbild, so ist hier das Vorbild ein Wissen davon, oder ein gewußtes. Die Idee (das Wissen) Gottes von der Welt ist die Idee (das Vorbild) der Welt.

Darum ist die Idee Gottes von der Welt nicht die wirkliche Welt, sondern vielmehr „ihre Urwesenheit und die erste Wahrheit ihrer Existenz.“ Anselm Monol. I. Cap. 34. Sie ist nicht die wirkliche Welt; denn diese ist nicht die aufgehobene oder negirte Vielheit, sondern die als Vielheit gesetzte, somit substantielle Vielheit. Um als solche gesetzt, muß sie neu gesetzt, d. h. geschaffen sein. Denn wird sie nicht neu gesetzt, so ist sie die aufgehobene Vielheit, wird sie aber neu gesetzt, so ist sie die nicht mehr in der Einheit ihre Substanz habende Vielheit, sondern selbst substantielle Vielheit oder eine Vielheit von Substanzen, — sie ist die wirkliche Welt. Die wirkliche Welt ist nicht, wie Fichte der jüngere will (§ 27, 1), Auflösung der einheitlichen Substanz Gottes, sie ist nicht seine Vernichtung, sondern sie ist neue Setzung der Vielheit als solcher, d. h. Setzung vieler Substanzen. Aber die Idee Gottes von der Welt ist doch die Urwesenheit der wirklichen Welt und die erste Wahrheit ihrer Existenz; denn sie ist nicht bloß ihr Formalgrund (dieß liegt schon im Ausdruck: vorbildliche Welt), sondern auch ihr Realgrund; oder wodurch sollte sie gesetzt

werden, als durch Gott, der die Idee der Welt, und außer dem nichts ist? Doch davon im folgenden §.

2. Die Ansicht, daß die Idee Gottes von der Welt ihm nothwendig und wesentlich sei, ist nicht neu, sie findet sich vielmehr in einer etwas andern Wendung sogar im gewöhnlichen Bewußtsein. Oder werden die Allmacht und Allwissenheit nicht auch nach der gewöhnlichen Ansicht für nothwendige und wesentliche Eigenschaften Gottes gehalten? Ist es aber Gott wesentlich zu wissen, was er machen kann, so ist es ihm auch wesentlich zu wissen, daß er die Welt machen kann. Das Bewußtsein der Welt ist ihm wesentlich, und da es nicht ein von der Welt abstrahirtes ist, so geht es ihr voraus, ist ihr Vorbild, ihre Idee. Auch die wissenschaftliche Bearbeitung dieser Ansicht ist nicht neu. Schon der hl. Anselm versucht sie in seinem Monologium I. Cap. 33 und 34. Ich führe die betreffenden Stellen aus der Monographie Möhler's über Anselm in seinen vermischten Schriften, herausgegeben von Döllinger, B. I. S. 159, an, weil sich so auch die Ansicht Möhler's ergibt. „Doch indem," sagt Möhler, die Gedanken des hl. Anselm wiedergebend, „der höchste Geist sich selbst im Worte ausspricht, spricht er die gesammte Schöpfung aus; es ist ein und dasselbe Wort, in welchem er sich selbst und die Welt weiß.*) Sich selbst begreifend ist Gott schöpferisch, d. h. die Selbstanschauung des Vaters im Sohne ist die Bedingung aller kreatürlichen Existenz; dieser ist die Vermittlung derselben (nicht das arianische Mittelwesen zwischen Gott und Welt), indem er die ewige Welt, die Idee und Wahrheit derselben selbst ist. Wie aber soll die schöpferische Wesenheit (das Wort) und die geschaffene in demselben Akte gesetzt werden? die ewige und die zeitliche? die unveränderliche und veränderliche? Vielleicht," fährt Möhler, nun die Worte des hl. Anselm citirend, fort, „weil das Wort (der λόγος) die höchste Weisheit und der höchste Gedanke ist, in welchem Alles ist, was gemacht worden; gleichwie das Werk, das nach irgend einer Kunst gebildet ist, nicht nur dann, wann es entsteht, sondern auch bevor es entstund, und nachdem es aufgelöset ist, immer in der Kunst selbst nichts anderes ist, als was die Kunst selbst. Indem also der höchste Geist

*) Manifestum est, quia Verbi, quo se dicit (Pater) et Verbi, quo creaturam dicit, una substantia est. Monol. l. I. c. 33.

sich selbst ausspricht, spricht er alle Dinge aus. Denn bevor sie wurden, während sie bestehen, und wenn sie aufgelöset werden, oder wie immer sich verändern, sind sie immer in ihm, nicht was sie in sich selbst sind, sondern was er selbst ist. Denn in sich selbst haben sie eine veränderliche Wesenheit, die nach dem unveränderlichen Gedanken geschaffen ist; in ihm aber sind sie die Urwesenheit, und die eigentlich erste Wahrheit ihrer Existenz. Daher ist es gar nicht unvernünftig, daß der höchste Geist in demselben Worte sich selbst und die gesammte Schöpfung ausspricht." Thomas von Aquin, nachdem er in der summa contra gentes I, 49, 3 gezeigt hat, „daß es Gott vermög' seiner Wesenheit zukomme, der Grund von Anderm zu sein," wirft I, 81, 5 die Frage auf: „est autem considerandum, quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, cum tamen ex hoc, quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia." Und er gibt die Antwort: „Volumus aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit, alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem; et ob hoc necesse est, Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult, quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit, quae ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcunque ordinem habent."

Eben so wenig ist diese Ansicht den neuern Theologen fremd. Daß sie sich bei Möhler finde, ist bereits gezeigt worden. Staudenmaier drückt sie so aus, daß Gott von Ewigkeit in sich den Gedanken der Kreatur habe, indem er mit derselben Nothwendigkeit, mit der er sich als den Absoluten denkt, das Relative denken, somit die Negation des Relativen enthalten müsse. Auf ähnliche Weise leitet die Güntherische Schule aus dem Ichgedanken Gottes seinen Gedanken von der Welt ab; denn im Gedanken, durch den er sich selbst denkt, liege nothwendig seine Unterscheidung von dem, was er nicht ist, — eine Unterscheidung, die eben der Gedanke der Welt ist.

3. Der Pantheismus streitet die Idealwelt (auch Intellektualwelt genannt) an, und muß es; denn er kennt überhaupt kein Drüben, sondern nur ein Hüben, kein Jenseits, nur ein Dießseits, also auch nicht eine jenseitige Idealwelt als Muster- und Vorbild der dießseitigen.

Darum polemisirt Hegel gegen die Idealwelt Platon's und der Neuplatoniker, als einer jenseitigen, welche nicht die dießseitige sei, und da er nicht wohl läugnen kann, daß Platon von einer Idealwelt spreche, „da er den Ausdruck braucht, die sinnlichen Dinge seien dem, was an und für sich ist, ähnlich, oder die Idee sei Muster, Vorbild," so sei es der erste Mißverstand in der Auffassung der Platonischen Idee, „sie zu einer Art von Dingen werden zu lassen, die in einem andern Verstande, in einer außerweltlichen Vernunft, weit von uns entfernt, Bilder sind, wie das Vorbild des Künstlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet, und es in ihr eindrückt." Heg. Gesch. der Philos. II. S. 200. Und über den Sinn seiner Polemik gegen die Idealwelt klärt uns Hegel noch mehr auf, wenn er die höhere Bildung des Neuplatonikers Plotin rühmt, „unter welche denn vorzüglich das tiefere Princip gehört, daß das absolute Wesen als Selbstbewußtsein begriffen werden muß, und daß eben dieß sein Wesen ist, Selbstbewußtsein zu sein, und daher, daß es im einzelnen Bewußtsein ist; was nicht so zu verstehen ist, daß, wie man zu sagen pflegt, Gott ein Geist sei, der außer der Welt und außer dem Selbstbewußtsein ist, sondern daß seine Existenz als seiner selbstbewußter Geist eben das wirkliche Selbstbewußtsein (d. h. das endliche) selbst ist. Das platonische Allgemeine, das im Denken ist, erhält daher diese Bedeutung, daß es als solches das absolute Wesen selbst ist." Gesch. der Phil. III. S. 33. Denn vielmehr „ist unser Begriff vom absoluten Wesen das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas Anderm ist." S. 46.

Aber wie der Pantheismus keine Idealwelt annehmen kann, so muß der Theismus sie annehmen. Wenn Gott nicht die Welt ist, so ist unser Denken von ihm eben so wenig er, als sein Bewußtsein von der Welt sie ist; sein Bewußtsein von ihr geht ihr voraus, ist ihr Vorbild, dem sie entsprechen soll, und auch insofern sie Produkt Gottes ist, entspricht. Der Fehler Platon's ist also nicht die Annahme einer vorbildlichen Idealwelt, sondern er liegt darin, daß diese Vorbilder starr und unlebendig sind, wie bereits § 11, 2 bemerkt worden, daß ihnen die Macht, sich zu objektiviren, also Leben und Wirklichkeit, wenn auch überweltliches Leben und überweltliche Wirklichkeit fehlt, — mit einem Worte, daß sie nicht reelle Ideen, sondern nur todte Bilder sind.

§ 29.

Die schöpferische Allmacht Gottes.

Gott ist die Idee der Welt, und weiß, daß er sie ist, er ist die bewußte Idee der Welt. Die Welt aber ist die unvollendete Substanz, somit die Vielheit von Substanzen, deren eine nicht die andere ist, und an der andern ihre Gränze, Ergänzung und Vollendung hat. Die Macht, die Welt als solche, d. h. als substantielle Vielheit zu setzen, ist schöpferische Allmacht. Ist nun Gott schöpferische Allmacht?

Die Welt — die Vielheit der Substanzen — ist in ihm ideell vorgebildet, sie ist als ideelle Welt in ihm begründet. Wäre nun Gott absolute Thätigkeit, wenn er nicht die Macht wäre, das, was in ihm begründet ist, auch als solches zu setzen, als was es in ihm vorgebildet ist? Wäre er der mangellose, in sich vollendete Geist, wenn in ihm die Spuren und Andeutungen der wirklichen Welt sich fänden, er aber nicht im Stande wäre, sie zu verfolgen? Wäre es nicht eine Beschränkung, wenn er zwar wüßte: Das ist die Welt, aber nicht vermöchte, sie zu haben? Wäre dieß nicht eine Beschränkung selbst dann, wenn er, weil schon in sich vollendet, kein Bedürfniß nach der Welt hätte?

Gott läßt sich, da er die Idee der Welt ist, nicht anders denken denn als die Macht sie zu realisiren. Führte die Betrachtung der Welt (§§ 21—28) auf das Resultat, sie könne nur auf Weise der Schöpfung entstanden sein, weil nur die Schöpfung ihren thatsächlichen Zustand zu erklären und das Welträthsel zu lösen vermöge, so haben wir nun das gleiche Resultat unmittelbar aus dem Begriffe Gottes abgeleitet. Gott ist die Idee der Welt, und weil diese in ihm vorgebildet ist, verlangt seine absolute Vollkommenheit, daß er die Macht sei, sie als solche d. h. als Vielheit von Substanzen zu setzen, — sie zu schaffen.

So nothwendig aber Gott schöpferische Allmacht zugeschrieben werden muß, so nothwendig liegt in ihrem Begriffe die Freiheit ihrer Ausübung. Denn wenn Gott seine Macht, die Welt zu setzen, ausüben müßte, so wäre der ganze Begriff der Allmacht aufgehoben. Die Welt würde zu einem nothwendigen und daher Gott wesentlichen Produkt, sie wäre nicht mehr eine Substanz, welche nicht Gott ist, nicht mehr

eine Vielheit von Substanzen, sondern die Einheit der göttlichen Substanz. Besteht nun aber die Allmacht in der Macht, die Welt, d. h. die Vielheit von Substanzen zu setzen, so widerspricht der Begriff der Allmacht dem Begriff der Nothwendigkeit in ihrer Ausübung, dieser hebt jenen auf, und die Allmacht kann nur die freie Macht Gottes sein, die Welt zu schaffen.

Wenn Lessing (Christenthum der Vernunft § 4, 14) fragt, ob die göttliche Selbstanschauung in sich vollendet wäre, wenn Gott sich nur auf die eine der möglichen Arten anschaut, nämlich so, daß er alle Vollkommenheiten zusammen und in einander schaut, nicht aber auch auf die andere, nämlich so, daß er jede für sich und von der andern abgesondert schaut, d. h. wenn er sich nur als Gott, nicht auch als Welt anschauen würde: so müssen wir diese Frage mit Ja beantworten; denn die göttliche Selbstanschauung ist schon vollendet, wenn er sich selbst anschaut, weil er sich anschauend auch die Welt anschaut, deren Vorbild er ist; sich — die Einheit — anschauend schaut er auch die in ihm aufgehobene Vielheit an. Wenn aber Gott die Macht abgesprochen wird, das, was er zu denken vermag, auch als solches zu setzen, so müssen wir eine solche Behauptung zurückweisen, weil ein Mangel dieser Macht ein Mangel in Gott selbst wäre.

Ist daher die Idee Gottes auch die Macht, die Welt zu schaffen, so ist mit dieser Macht die Welt noch nicht gesetzt, denn ihre Ausübung ist keine nothwendige, sondern eine freie, und es wird jetzt klarer sein, daß nach § 28 die Idee Gottes von der Welt noch nicht die wirkliche Welt, wohl aber ihre Urwesenheit und die erste Wahrheit ihrer Existenz sei, und daß nach § 3, 3 zwischen den Theilen der Metaphysik nur bezüglich des Seinkönnens der Welt ein organisch-nothwendiger Zusammenhang statt finde, bezüglich des Wirklichseins der Welt aber nur ein faktischer. Die Welt ist nur dann als wirkliche gesetzt, wenn Gott seine Macht, sie zu realisiren, ausübt. Dazu ist aber in Gott keine Nothwendigkeit, kein Bedürfniß vorhanden; die wirkliche Setzung der Welt, die Ausübung der göttlichen Allmacht ist ein freier Akt, ein Willensakt Gottes.

Es ist § 12, 1 gesagt worden, daß Schelling, indem er den Willen zum Princip der Welt erhoben, ungeachtet der schwachen Anwendung, welche er von diesem Principe machte, ein großes, folgenreiches

Wort gesprochen habe. Nur wenn Freiheit in Ausübung der göttlichen Allmacht, — also Wille das Princip der Welt ist, ist sowohl ihre Entstehung, als die Art und Weise ihres Seins erklärbar. Nur wenn die Welt nicht durch einen nothwendigen Proceß aus Gott hervorgegangen, nur dann ist sie nicht Gottes Wesenheit, sondern ein wahres Anderssein Gottes, wahrhaft eine Welt, in der es „zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur Trennung und Entzweiung kam", also nur durch den Akt den Freiheit ist ihre Entstehung möglich. Und nur wenn sie wahrhaft ein Anderssein Gottes, und nicht seine eigene Substanz und Wesenheit ist, nur dann ist moralische Freiheit, Sittlichkeit und Recht, ist That, Geschichte und Fortschritt, ist die Art und Weise ihres Daseins möglich.

Wäre nicht Freiheit das Princip der Welt, — das freie Aussichselbstleben, das wir thatsächlich in der Geschichte finden, und die durchgängige Individualisirung, die in der Welt unläugbar ist, und der stets neu gestaltende Fortschritt, der nicht die bloße Abwicklung nach einem Schema ist, ließen sich unmöglich erklären. (§ 25, 1.)

Erläuterungen.

Die vorgetragene Lehre von der schöpferischen Allmacht hat nicht geringe Schwierigkeiten, deren Besprechung die weitere Aufgabe ist.

1. Wenn Gott, sagen die Gegner der Schöpfungstheorie, die freie Macht ist, die Welt zu schaffen, so ist er der bloße Möglichkeitsgrund der Welt, er ist eine gebundene Kraft, oder eine Kraft, welche nicht rein spontan, sondern nur unter Bedingungen wirkt, also so lange ruht und latent ist, bis die Bedingungen eintreten. Wie kann aber die absolute Thätigkeit, welche nichts ist als Thätigkeit, bloße Möglichkeit, wie kann sie eine latente Kraft sein? Oder um den Einwurf noch bestimmter zu formuliren: Da Gott der Möglichkeitsgrund der Welt ist, dieser aber erst thätig wird, wenn Gott will, so ist dieser Möglichkeitsgrund eine latente, durch den göttlichen Willen gebundene Kraft; wie ist dieß möglich bei Gott, der nur Thätigkeit ist?

Allerdings ist Gott der Welt gegenüber freie Macht, seine Macht muß sich nicht äußern, sondern sie äußert sich nur, wenn er will. Aber der Entschluß, der Wille Gottes zu schaffen ist ewig, also auch seine Macht nie eine gebundene, sondern eine immer wirksame, stets sich

realisirende. Aber wie? — wenn der Schöpferwille ewig ist, ist er dann noch frei? Ferner: wenn Gott ewig will die Welt setzen, ist sie dann nicht auch ewig?

a) Die Ewigkeit des Willensaktes und die Nothwendigkeit desselben sind ganz verschiedene Begriffe. Die Ewigkeit schließt die Zeitlichkeit oder das Werden aus, d. h. das zuerst nicht Gewesensein und dann erst Entstehen. Wer wird sagen, daß in Gott etwas (z. B. der Schöpferwille) zuerst nicht gewesen, und dann erst entstanden sei? Gott wollte also die Welt nie nicht setzen. Die Nothwendigkeit hingegen ist ein Nichtanderskönnen, ein Gebunden- und Gezwungensein. Nun ist aber Gott nicht gebunden, weder durch etwas außer ihm, weil außer ihm nichts war, vor er die Welt schuf, noch durch etwas in ihm, d. h. durch seine eigene Natur, denn es ist kein Bedürfniß nach der Welt in ihm vorhanden, weil er in sich selbst der vollendete, selige Geist ist, also zu seiner Vollendung nicht erst der Welt bedarf.

Ist aber keine Nothwendigkeit, so ist Freiheit des Willens, obschon dieser Wille und Entschluß ewig, nie nicht vorhanden, und daher nicht mit Wahlfreiheit in unserm Sinne und mit Willkür zu verwechseln ist; denn obwohl der Schöpferwille ein freier ist, so entstand er weder nach einer Ueberlegung und Abwägung von Gründen, noch ohne Gründe und ohne Vernunft. Wir können uns freilich von einer Freiheit, die nicht Wahlfreiheit, nicht Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Unentschiedenheit zur Entschiedenheit, sondern ewige Entschiedenheit ist, keinen rechten Begriff machen, weil eine solche Freiheit das Früher und Später (das noch nicht Entschiedensein und dann Sich-Entscheiden) ausschließt, und eine ewige Gegenwart des Entschlusses voraussetzt, von der wir keine Anschauung haben, und darum können wir bloß die irrigen Anschauungen von der Freiheit des göttlichen Schöpferaktes fernehalten.

So einerseits alle Nothwendigkeit, auch die innere, nach welcher die ganze Bestimmtheit der Welt ohne göttliche That schon mit dem göttlichen Wesen gesetzt wäre. Wenn Spinoza (Eth. I def. 7.) sagt: „Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur," wenn nach den pantheistischen Systemen überhaupt, um ihre Ansicht mit den Worten Erdmann's (Natur oder Schöpfung? S. 109) zu geben, dieß „das Wahre ist, daß

Gott in der Schöpfung frei war, d. h. daß er die Determination in sich selber hatte, daß er in der Schöpfung nur der Nothwendigkeit seines Wesens folgte": so ist eine solche Ansicht eben nicht Freiheit, sondern inneres Bedürfniß, innere Nothwendigkeit, — eine Freiheit, die zwar der Baum und jeder Organismus, aber nicht Gott hat; denn der in sich selbst vollendete Geist bedarf der Welt nicht, sie ist vielmehr durch seinen freien, aber ewigen Entschluß entstanden.

So andererseits alle Möglichkeit im menschlichen Sinne, d. h. alle Berathschlagung und Wahl in Folge einer Ueberlegung. Zu dieser Ansicht neigt sich Leibnitz wenigstens in seiner Theodicee hin. Nach ihm ist im göttlichen Verstande eine unendliche Zahl möglicher Welten — monades possibiles. Nicht alle diese passen für einander, nicht alle können mit einander bestehen, nicht alle sind compossibiles. Deßhalb habe Gott die für einander seienden Monaden herausgewählt und verwirklicht, und so die beste Welt hervorgebracht. Monadol. Nr. 53—56. Aber Gott wägt nicht ab und wählt nicht, in ihm ist kein prius und posterius. So ein Wählen ist Schwäche und Gottes unwürdig. Auch der Mensch, je schwächer er ist, desto mehr schwankt er hin und her, desto schwerer kommt er zum Entschluß, und je kräftiger er ist, desto entschiedener ist er auch. Gott ist Entschiedenheit von Anbeginn, nie Schwanken, immer That, aber seine That ist nicht Folge der Nothwendigkeit seiner Natur, noch weniger Folge einer äußern Nöthigung, sondern sie geht ewig aus eigener Entscheidung hervor.

b) Aber, wenn der Schöpferwille ewig ist, ist es dann nicht auch die Welt? Nein; sie ist nicht ewig, wohl aber seit aller Zeit. Ein unscheinbarer, aber bedeutender Unterschied!

Ewigkeit ist Ausschluß der Zeitlichkeit. Zeitlich ist aber das, was ein Nacheinander hat, oder das, dessen volle Entwicklung nach einander statt findet. Umgekehrt ewig ist das, dessen volle Entwicklung mit ihm gegeben ist. „Etsi mundus," sagt daher schon der hl. Thomas Aquinas (in der summa totius theol. I, 46, 2), „semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boëthius,*) quia esse divinum est esse totum absque successione. Non autem sic est de

*) „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio." Boëth. de consol. lib. V.

mundo.“ Obschon also der Wille Gottes zu schaffen ewig ist, weil er keine successive Entwicklung kennt, so ist doch die Welt zeitlich, weil sie vermög' ihres Begriffes nicht von Anbeginn fertig und vollendet, sondern vielmehr in ihrer Bildung und Entwicklung der Succession unterworfen ist. Aber demungeachtet ist sie seit aller Zeit, d. h. vor der Welt ist keine Zeit, ist keine successive Entwicklung.*)

2. Hat sich nun auch ergeben, daß der Schöpferwille Gottes, obwohl nicht nothwendig, doch keine gebundene Kraft, kein bloßer Möglichkeitsgrund sei, so wenden doch die Gegner der Schöpfungstheorie ein, es lasse sich nicht begreifen, wie die Welt, als Wirkung Gottes, nicht seine Wesenheit und Substanz, sondern eine neue Substanz sei. Die Ursache bringe ja eine ihr gleiche Wirkung hervor, sie könne daher nichts bewirken, was nicht in ihr liegt, was nicht ihr Inhalt, nicht sie selbst ist; wie also Gott die Macht sein könne, eine neue Substanz zu setzen?

Allerdings was auf keine Weise in der Ursache liegt, das kann sie auch nicht bewirken. Darum sagt schon Thomas Aq.: „Similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit, quum omne agens agat sibi simile“ (summa contra gentes I, 49, 2), und in der gleichen summa: „De natura agentis est, ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est.“ I, 29. Allein ist die Welt nicht in Gott vorgebildet? Ist er nicht ihre Idee? Ist sie also auf keine Weise in ihm begründet? Deßhalb ist sie ihm auch ähnlich; sie ist ein Bild seiner Macht, Weisheit und Liebe, sie ist ein Spiegel

---

*) „Si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem, verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam, nec ei coaeternam. Erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed permanente perpetuitate praecedens.“ August. de civit. Dei XII, 15. „Factae itaque creaturae motibus caeperunt currere tempora; unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora.“ Aug. de genesi ad lit. V, 5. „Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret.“ Aug. de civit. Dei XI, 6. Auch das 11. Buch seiner Bekenntnisse ist hierüber lesenswerth.

seines Wesens, seiner Herrlichkeit und Majestät. Aber ihm gleich, von der nämlichen Substanz, wie er, kann sie nicht sein. Dieß verbietet ihre Idee, es verbietet es der negative Charakter, der in ihrer Idee liegt. Ist sie einer Substanz mit ihm, so ist sie nicht Welt, ist nicht das, was Gott nicht ist, ist nicht das Negative von ihm. Entweder ist also keine Welt, oder sie ist eine neue, wenn auch von Gott gesetzte Substanz. Im ersten Falle ist nur Gott. Wie stimmt aber eine solche Annahme zur Erfahrung? zum Dasein des Bösen, des Uebels, des Unvernünftigen u. s. w.? Wie stimmt sie zu unserm Bewußtsein, das sich auf einen gewissen Grad frei und selbständig fühlt? Wie stimmt sie endlich zur Idee Gottes von der Welt, — einer Idee, welche nothwendig in Gott ist, und nothwendig auf die Möglichkeit der Welt hinweiset? Ist aber die Welt, so ist sie eine neue Substanz. Denn das Unvollendete kann nie das Vollendete, das in der Zeit sich Entwickelnde nie das von Anbeginn Fertige sein. Ist sie nicht neue Substanz, so ist es nicht „zur Ernsthaftigkeit des Anderssseins, zur Trennung und Entzweiung gekommen".

3. Aber alles Dunkel ist hiemit noch nicht gelichtet, und hierin haben die Gegner der Schöpfungstheorie Recht. Immer bleibt die Frage: Wie kann Gott eine neue Substanz setzen, die nicht seine Substanz ist? Immer bleibt die Frage: Woher kommt diese neue Substanz, da sie nicht Substanz Gottes ist?

Laßt es uns offen und aufrichtig bekennen, die Lösung dieser Fragen vermögen wir nicht vollständig zu geben. Das Nichts, d. h. die Schöpfung aus Nichts, ist das Kreuz des Verstandes, sagt Schelling. Denn wenn wir auch sehen, daß die Welt in Gott begründet sei, daß sie gewisser Maßen in ihm präexistire, weil er ihre Idee ist, daß er die schöpferische Macht derselben sein müsse, weil der Mangel dieser Macht eine Beschränkung in Gott, dem von Anbeginn vollendeten Geiste, wäre, so bleibt doch der Uebergang von der Idee der Welt zur wirklichen Welt immer ein Sprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, es kehrt die schon bei den Beweisen vom Sein Gottes (§ 17, 3) berührte Schwierigkeit wieder, ja sie gehört eigentlich hieher, weil uns nicht so sehr unsere Erhebung zu Gott schwer wird, als die Einsicht fehlt, wie Gott aus sich heraus und zu seinem Anderssein, zur Welt komme.

Allein was ist vernünftiger: Die Annahme einer Theorie, welche zwar dunkle Seiten hat, doch dem Denken und der Erfahrung nicht widerspricht, sondern beiden genugthut (§ 27), oder die Annahme von Theorien (§ 21—27), welche auf den ersten Anblick klar zu sein scheinen, aber bei näherer Betrachtung nichts erklären, sich vielmehr in unauflösliche Widersprüche verwickeln? Wenn daher der ältere Fichte (Anweisung zu einem seligen Leben, S. 160) sagt, der Begriff der Schöpfung sei der Grundirrthum aller falschen Philosophie, so müssen wir einen solchen Vorwurf nicht bloß zurückweisen, sondern gerade ihm selbst machen; denn was ist irrthümlicher, als die Schöpfung läugnen, da nur sie die thatsächlich gegebene Welt zu erklären vermag?

Wen die Entstehung einer neuen Substanz durch Gott befremdet, der bedenke, daß das Sein durch sich selbst noch der größere Abgrund für die menschliche Vernunft sei; denn unbegreiflicher ist doch der Ursprung des Ersten, das keine Voraussetzung hat, als der Ursprung der Welt, die in der Idee Gottes begründet ist. Wenn wir nun das Sein durch sich selbst nicht in Abrede stellen können, obschon wir nicht begreifen, wie und woher es sei, soll uns dann die Entstehung einer Schöpfung durch Gott, deren Annahme durch indirekte und direkte Gründe bekräftigt und verbürgt ist, unmöglich scheinen, weil sie uns dunkle Seiten bietet? Wen die Entstehung einer neuen Substanz durch Gott befremdet, der bedenke ferner, daß uns schon die dynamische Wirksamkeit der Natur vielfach ein Räthsel sei, noch mehr die Wirksamkeit des freien Geistes, um wie viel mehr die Wirksamkeit des absoluten Geistes! Wäre sie göttliche Wirksamkeit, wenn sie der endliche Geist durchschaute? Wen die Entstehung einer neuen Substanz durch Gott befremdet, der bedenke endlich, daß es schon im Begriffe des freien Wirkens liege, etwas Unergründliches und Originelles zu setzen, daß es in seinem Begriffe liege, über die bloße Setzung von Arten und Exemplaren nach dem Muster der Gattung hinaus — zur Setzung eines Neuen und Nichtdagewesenen zu gehen, und so nicht bloß einen formellen Proceß beständiger Wiederholung, sondern wahrhaft einen Fortschritt zu gründen. Wie sollte der absolute Geist, dessen Wesen Vollendung in sich und Bedürfnißlosigkeit, und daher absolute Freiheit ist, nicht Neues zu setzen vermögen?

§ 30.

Die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes.

Mit der göttlichen Allmacht ist auf das Innigste verbunden seine Allgegenwart und Allwissenheit. Gott bringt die Welt hervor, sie ist seine Wirkung, er die sie hervorbringende Macht. Nun existirt aber keine Wirkung ohne ihre Ursache. Wann und wo diese nicht ist, dann und dort ist auch jene nicht; also wo die Wirkung, dort ist auch die sie hervorbringende Macht, sie ist von ihr durchdrungen, diese in jener gegenwärtig. Gott ist gegenwärtig in der Welt, er ist allgegenwärtig.

Gottes schaffende Macht ist aber eine bewußte, in Gott ist ja das Reelle ideell, und das Ideelle ist reell. Wie also die Macht Gottes die Welt durchdringt, so durchdringt sie auch sein Bewußtsein, wie seine Macht, so ist sein Bewußtsein in ihr gegenwärtig, er ist allwissend.

Was die Art und Weise der göttlichen Allwissenheit betrifft, so weiß Gott die Welt in sich und durch sich. Weil sie in ihm begründet ist, weiß er sie in sich, die Wirkung in der Ursache, das Begründete in seinem Grunde, und sein Wissen ist, insoweit die Welt von ihm gesetzt ist, nicht von ihr abhängig, nicht durch sie bedingt, es ist insoweit ein Wissen a priori und nicht a posteriori. Ferner erweitert sich sein Wissen nicht in der Succession der Zeit, es wächst und wird nicht erst. Gott ist der von Anbeginn vollendete Geist, und indem er die Welt in sich sieht, sieht er sie in der Einheit seines Wesens, im einen Akte seines Thuns und Wirkens. Gottes Wissen um die Welt endlich ist ein Wissen um sie, wie sie ist, es ist ein wahres Wissen; denn er ist die Wahrheit. Gott weiß also die Welt als das, was er nicht ist, er weiß das Zukünftige und Vergangene, obwohl es ihm gegenwärtig ist, als zukünftig und vergangen, das Freie als frei u. s. w.

Erläuterungen.

1. Wir haben freilich keine Anschauung von der Allgegenwart Gottes, aber ein schwaches Bild von ihr ist die den Leib durchdringende, in ihm gegenwärtige Kraft der Seele. Diese belebt und formt bloß den Leib, bringt aber nicht seinen Stoff hervor, und doch ist sie in jedem seiner Theile gegenwärtig, um wie viel mehr Gott in der Welt, da er

nicht bloß die ihre Form, sondern auch ihre Substanz hervorbringende Macht ist. Im magnetischen Zustande dringt die menschliche Seele hinaus in Räume, welche den Sinnen nicht zugänglich sind; sollte wohl dem absoluten Geiste die von ihm gesetzte Welt irgendwie undurchdringlich sein? Ja selbst schon das Licht, die Elektricität, der Magnetismus heben Raum und Zeit so zu sagen auf, und Gott, der Freie und Unabhängige, sollte ihren Schranken unterliegen? Eben so wenig haben wir von einem Wissen, das rein aus dem Wissenden hervorgeht, und das ganze Objekt in einem Akte erfaßt, eine rechte Vorstellung; denn unser Wissen geht mittelbar oder unmittelbar immer auf Einwirkung eines Andern und nach und nach vor sich, es ist diskursives, nicht intuitives Wissen. Die größte Analogie mit dem intuitiven Wissen Gottes bietet das Wissen genialer*) Menschen, deren Genius mit Blitzesschnelle und unmittelbarer Sicherheit das Wahre und Rechte erfaßt, und in einem Blicke übersieht.

---

*) Interessant ist, wie Mozart das Entstehen und Verarbeiten seiner musikalischen Ideen in einem Briefe an einen Baron beschreibt: »Sie wünschen zu wissen, wie ich es anfange, wenn ich etwas Gutes und Kraftvolles komponire. Je nun, das will ich Ihnen, wie Sie es gleich lesen sollen, expliciren, aber besser kann ich es nicht. Wenn ich gut aufgelegt und ganz in meinem Fache bin, — — dann kommen mir die Ideen haufenweise; wo sie herkommen, oder wie sie kommen, dieß kann ich Ihnen nicht sagen. Die mir aber gefallen, die halte ich fest im Gedächtniß. Wenn ich sie einmal fest gepackt habe, so gelingt es mir dann auch nach und nach aus dem ganzen Teige eine Pastete zu kneten, nach den Regeln des Kontrapunktes und nach der Natur und Beschaffenheit eines jeden Instrumentes. Ich gerathe dann darüber in Begeisterung; wenn ich nicht gestört werde, so erweitern sich meine Ideen, entwickeln sich und werden immer klarer, und so ist die ganze Komposition in meinem Kopfe schon so weit zu Ende gebracht, daß, so groß und bedeutend sie auch sein mag, ich sie im Geiste mit einem Blicke übersehe, gerade so, als wie das Ganze eines schönen Gemäldes oder einer hübschen Figur sich vor meine Blicke stellt. Ich höre in meiner Einbildungskraft das Ganze auf einmal, nicht etwa nach und nach, wie es doch nachher nur gehört werden kann. Dann genieße ich einen wahren Schmaus. Die Verrichtung des Erfindens und der Fertigung geht in mir vor, wie ein schöner Traum. Aber das Vermögen, Alles so auf einmal hören zu können, dieß ist das Allerschönste dabei. Was ich einmal so aufgefaßt habe, vergesse ich nicht leicht wieder, und dieß ist die größte Gabe, die mir Gott verliehen hat u. s. w.« Mozart's Biographie von Schlosser, 3. Ausg., S. 122.

2. Die Schwierigkeit, welche die Lehre von der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes hat, liegt theils darin, daß Gott nicht die Welt und die Welt nicht Gott ist, theils darin, daß beide Begriffe die Freiheit der endlichen Geister aufzuheben scheinen.

Wenn nämlich Gott nicht die Welt ist, wie kann er in ihr gegenwärtig sein? Sie ist nicht er, ist außer ihm, und er wäre ihr nur immanent, wenn sie seine Wesensentwicklung wäre. So scheint der Begriff der Allgegenwart nur mit dem Pantheismus bestehen zu können. Allein die Welt ist, wenn auch nicht die Wesensentwicklung Gottes, doch durch und durch seine Wirkung, kann also, als Wirkung, ohne ihn, als ihre Ursache, gar nicht sein. Zugleich ist das bereits im § 26 Gesagte zu wiederholen, daß die Frage um das „Wo" Gottes, d. h. ob er in oder außer der Welt sei, strenge genommen gar keinen Sinn habe, weil sie wohl für räumliche, nicht aber für dynamische Verhältnisse paßt, und daher Gott weder hüben noch drüben, weder in noch außer der Welt ist.

Aber wie ist es möglich, daß Gott ein wahres Wissen von der Welt habe, da er nicht sie und sie nicht er ist? Ist denn nicht Wahrheit (§ 11) die Einheit des wissenden Subjekts und des gewußten Objekts? Wie kann also das Wissen Gottes um die Welt ein wahres sein? Haben nicht vielmehr die Pantheisten Recht, wenn sie behaupten, Gott und Welt müsse eins sein, schon deßhalb, weil Gott sonst nicht um sie wissen könnte? So scheinbar diese Einwendung für den Pantheismus spricht, so löset sie sich doch, wenn man bedenkt, daß das Wissen Gottes um die Welt zwar ein wahres, aber nicht die Wahrheit sei. Die Wahrheit ist allerdings die Einheit des Subjekts und Objekts, und darum ist das Wissen Gottes um die Welt nicht die Wahrheit, weil nur das Wissen Gottes um sich selbst Einheit des Subjekts und Objekts ist. Aber dieß hindert nicht, daß Gottes Wissen um die Welt wahr sei; denn das Wissen Gottes erfaßt sie zwar nicht unmittelbar, aber mittelst ihres schöpferischen Urgrundes, der er selbst und daher die Wahrheit ist, so daß das Wissen Gottes um die Welt, ohne daß er sie selbst ist, durch ihren Urgrund mit ihr zusammengeschlossen und in Einheit gesetzt, also wahr ist. Mit andern Worten: Gott weiß um die Welt, indem er um sich weiß, oder: sich wissend weiß er auch das in ihm Begründete, d. h. die Welt.

Die andere Schwierigkeit ist das Verhältniß der Allgegenwart, besonders der Allwissenheit zur Freiheit der endlichen Geister. Es scheint, daß, wenn Gott überall, also auch in der endlichen Freiheit ist, er ihr Agens sei, und eben so scheint es, wenn Gott Alles weiß, müsse Alles auch nothwendig so sein, wie er es weiß; von Freiheit des Handelns könne also keine Rede sein.

Gott ist gegenwärtig in Allem, was er begründet; indem er aber freie Wesen hervorbringt, so liegt es in ihrem Begriffe, daß er nur in der Freiheit als Anlage, nicht aber in der Freiheit als Gebrauch und Ausübung der Anlage gegenwärtig sei. Es wiederholt sich auch hier das im § 26 Gesagte. Wie die endlichen Geister durch den Gebrauch ihrer Freiheit Gott nicht beschränken, also seine Allgegenwart nicht beeinträchtigen, so leidet umgekehrt die Anwendung der Freiheit nicht durch die Allgegenwart, weil Gott nur die Anlage, nicht den Gebrauch derselben bewirkt, auf welchen er wohl einen erregenden, aber nicht einen zwingenden Einfluß übt. Und so ist es auch mit der Allwissenheit. Indem Gott die freien Handlungen weiß, weiß er sie nicht voraus, daß sie nun so geschehen müßten, wie er sie voraus weiß, sondern sie sind ihm gegenwärtig, und er weiß sie als gegenwärtig, wie und während sie geschehen. Aber geschehen sie dann nicht unabhängig von Gott? Ist sein Wissen von ihnen dann nicht bedingt durch sie? Wird es, wenn bedingt durch sie, nicht beschränkt? Und ist sein Wissen beschränkt, ist er dann nicht selbst beschränkt?

Inwiefern Handlungen frei sind, insofern müssen sie unabhängig sein von Gott, sonst wären sie nicht frei. Aber diese ihre Unabhängigkeit von Gott beschränkt ihn nicht, wie bereits § 26 gezeigt wurde, weil sie Folge seiner freien Selbstbeschränkung und Selbstbeschränkung keine Beschränkung ist. Ist also auch das göttliche Wissen der freien Handlungen zunächst abhängig von ihnen, und ist es auch insoweit kein apriorisches, als Gott ihr faktisches Geschehensein nur wissen kann, weil es eingetreten ist, so wird doch sein Wissen um sie deßhalb so wenig beschränkt, als sein Sein durch das von ihm unabhängige Geschehen. Die freien Handlungen geschehen nur, weil Gott sie geschehen lassen wollte; indem er also um sie weiß, weil sie geschehen sind, so bleibt immer sein Wille, somit er selbst, der letzte Grund wie ihres Geschehens, so auch seines Wissens um ihr Geschehensein.

Wenn wir wissen, daß etwas sei, wird dadurch, daß wir nicht wissen, wie es sei, die Gewißheit, daß es sei, aufgehoben? Jemand soll zu Copernikus gesagt haben: wenn sein System wahr wäre, so würde die Venus ihre Phasen haben, wie der Mond; sie habe aber keine, mithin falle die ganze neue Theorie zusammen. Ich muß gestehen, habe er geantwortet, ich weiß den Einwurf nicht zu widerlegen, aber mit Gottes Gnade wird man eine Antwort finden. Und wirklich — Galilei fand das Fernrohr, welches ihn die Phasen sehen ließ. Wenn sich aus unbestreitbaren Sätzen eben so sehr die Allwissenheit Gottes als die Freiheit der endlichen Geister erweiset, wird wohl ihre Gewißheit aufgehoben, wenn wir auch ihr Zusammenbestehen nicht vollkommen einsehen sollten?

3. Der Pantheismus macht sich freilich die Sache leicht, aber er hebt die Allgegenwart und Allwissenheit vielmehr auf, als daß er sie erklärt, und zeigt sich auch hier wieder in seiner Flachheit, indem er sich mit den scheinbar leichtesten, aber nichts erklärenden Hypothesen begnügt.

Nach ihm versteht es sich von selbst, daß Gott in der Welt gegenwärtig ist, denn er ist ja ihr inneres Wesen, und sie seine Wesensentfaltung. Aber da nach dem Pantheismus gar keine Welt im eigentlichen Sinne des Wortes ist, so ist Gott nur in sich gegenwärtig, und nicht in der Welt. Und eben so ist Gott allwissend nach der Ansicht der Pantheisten, indem er, um die Worte Blasche's (die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregirung, S. 19) zu gebrauchen, zwar „nicht in sich, sondern in den endlichen Intelligenzen, die zusammen eine Vollständigkeit aller möglichen Wissensstufen bilden, ein Allwissender ist", oder indem nach dem mystischen Jakob Böhme (Aurora 3, 11) „Gott in der Gesammtheit lebendiger Geschöpfe ein allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender ist".

Das ist freilich bequem und leicht, aber ist es wahr? Wer ist denn da allwissend? ich? du? ein Dritter? die Gestorbenen? die Lebenden? die künftigen Geschlechter? — Nicht einmal das summirte Wissen Aller ist Allwissenheit, denn selbst das Gesammtwissen aller endlichen Geister erfaßt nicht die Gesammtheit der Objekte, — oder wird es sie etwa im un-

endlichen Proceß des Weltlaufes erfassen, wenn „dem Weltgeist es gelingen wird, durch die schwere Arbeit der Weltgeschichte das Bewußtsein über sich zu erreichen?"

§ 31.

Die göttliche Leitung der Welt zu ihrer Bestimmung.

Daß Gott die Welt zu ihrer Bestimmung leite, ist nur die Folge früherer Sätze. Gott bringt die Welt hervor nach seiner Idee von ihr, diese ist ihre Bestimmung. Er realisirt sie also nach ihrer Bestimmung, oder führt, leitet sie zu ihrer Bestimmung. Wie ist aber diese Leitung zu denken? Einige denken sich dieselbe rein äußerlich, d. h. so, daß Gott die Substanzen der Welt geschaffen habe, und die geschaffenen durch einen zweiten, dem Akte der Schöpfung äußerlichen Akt ihrer Bestimmung zuführe. Also zwei Akte: Schaffen und Zur-Bestimmung-Führen, oder: In's-Dasein-Setzen der Substanzen und Machen, daß die in's Dasein gesetzten eine bestimmte Form erhalten, kurz: Seingeben und Formgeben. Der zweite Akt ist nach dieser Ansicht nicht mit dem ersten gegeben, er ist diesem äußerlich. Eine solche äußerliche Auffassungsweise ist aber falsch. Denn nach ihr wäre Sein und Bestimmen und (da Sein soviel als Wirksamkeit oder Reelles, Bestimmen soviel als Formirung oder Ideelles ist) Reelles und Ideelles getrennt, der so oft gerügte dualistische Standpunkt wäre wieder da.

Im Gegentheil: In der Substanz ist die Form, in der Wirksamkeit, welche sich realisirt, liegt der Plan oder die Bestimmung, nach der sie in's Dasein tritt. Oder: Jeder Substanz ist ein Plan immanent, und dieser Plan ist die wirksame, sich realisirende Bestimmung. Indem also Gott die Substanzen der Welt setzte, schuf er ihnen die sich realisirende Bestimmung ein, sie ist bereits in ihnen und gehört zu ihrer Natur und Wesenheit, so daß sie sich nach ihr entwickeln, sie also erreichen können und sollen. So ist es in der Natur, — die Gestirne bewegen sich selbst durch eigene Kraft auf den ihnen vorgezeichneten Bahnen, die magnetisch-elektrisch-chemischen Processe gähren im Innern der Natur nach ihren eigenen Gesetzen, die Pflanzen und Thiere realisiren gleichfalls von selbst die ihnen immanenten Keime. So ist es in der Geisterwelt, — jeder Mensch hat nicht bloß im Allgemeinen die Idee des

Guten in sich, die ihn bewegt, sondern diese Idee als individueller, gottgegebener Beruf ist der Stachel seiner Thätigkeit, der besonders die genialen Menschen nicht ruhen läßt. Und eben so im Großen, — jedes Volk hat seinen eigenthümlichen Geist, seine eigene Weise zu fühlen, zu denken, zu handeln. Diesem Geiste gemäß sich zu entwickeln ist es gedrängt, — gedrängt, sich ihm gemäß bestimmte Institute, Rechte, Verfassung, Stellung nach außen u. s. w. zu geben, es hat, wie man sagt, eine gewisse Mission, und wir wissen, daß gerade darin das Eigenthümliche der historischen Rechtsschule bestehe, den Geist eines Volkes herauszufühlen, und aus ihm das Recht desselben zu erklären. Allerdings bleibt Gott der letzte Grund der Leitung der Weltkräfte zu ihrer Bestimmung (motor primus und ultima ratio), weil er es ist, der sie ihnen einschuf, aber nachdem sie geschaffen sind, leiten sie sich selbst zu ihrer Bestimmung, und die Leitung der Welt, d. h. des Komplexes aller dieser Kräfte und Substanzen, ist zunächst nicht äußerlich, sondern ihnen innerlich zu denken.

Ist nun aber die Leitung der Welt eine rein innere, und haben sie diejenigen erschöpfend aufgefaßt, welche sie sich nur als eine immanente denken? Auch diese Auffassung ist falsch; denn wer wollte wohl die Möglichkeit einer weitern Einwirkung des Schöpfers auf sein Geschöpf läugnen? Wäre Gott der freie Schöpfer und die Welt das von ihm abhängige Geschöpf, wenn er sie sich selbst überlassen müßte, nachdem er sie geschaffen? Wäre er nicht ein bloßes Scheinwesen, ein Titulargott, wie Feuerbach sich ausdrückt, wenn er nur der lahme Zuschauer der Weltereignisse sein könnte? In dem liebevollen Wechselbezug des Schöpfers und des Geschöpfes liegt das Wesen aller Religion; ihr Begriff ist gestört, ja unmöglich, wenn Gott keiner Einwirkung auf die Welt mehr fähig ist. Einem solchen Gott gegenüber könnte das Geschöpf trotzen, es könnte wie Prometheus nach einem bekannten Gedichte ausrufen:

Ich kenne nichts ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter! — — —
Als ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus, noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn d'rüber wär'

Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie mein's,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.
Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast Du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest, jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben!

So ist die Möglichkeit einer weitern Einwirkung Gottes auf sein Geschöpf unbezweifelt; ihre Wirklichkeit, wenn sie auch dem Wesen Gottes und dem Wesen der Welt nicht widerspricht, liegt nicht in den Begriffen beider, und läßt sich also aus ihnen nicht ableiten, nicht a priori erkennen. Tritt sie aber dennoch ein, so ist sie, weil nicht im Begriffe der Welt liegend, übernatürlich im weitern Sinne des Wortes, und ist übernatürlich im engern Sinne des Wortes, wenn sie die natürlichen und angeschaffenen Kräfte und Anlagen der Welt so erhebt, veredelt und umwandelt, daß sie nun nicht bloß das ihrer angeschaffenen Bestimmung Gemäße, sondern auch Höheres, d. h. Solches vermögen, was über ihre angeschaffenen Anlagen und über ihre angeschaffene Bestimmung hinaus ist. Die Wirklichkeit solcher Einwirkung Gottes auf die Welt läßt sich, wie gesagt, mit apodiktischer Nothwendigkeit weder aus dem Begriffe Gottes, noch aus dem Begriffe der Welt ableiten, es läßt sich nur erkennen, daß sie für Gott möglich und seinem Wesen angemessen, und daß die Welt für sie empfänglich sei. Sie ist That, und nur aus dem Faktum begreifbar, sie ist nicht Gegenstand der Philosophie, sondern Gegenstand der Geschichte. Aber dieß läßt sich a priori erkennen, daß eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Welt nothwendig sei, wenn die Harmonie der Welt verrückende Störungen, deren Möglichkeit aus dem Begriffe freier Geschöpfe und deren Wirklichkeit aus der Erfahrung folgt, in ihr vorfielen, und aufgehoben werden sollen.

Alle Einwirkung Gottes auf die Welt, die nicht in ihrem Begriffe liegt, ist aber eine ihr äußere, also muß die Leitung der Welt nicht eine rein innerliche sein, sondern, wenn auch die Weltsubstanzen durch die ihnen eingeschaffene, somit natürliche Idee zu ihrer Bestimmung gedrängt werden, so ist doch die äußere Einwirkung Gottes auf sie auch nach unserer philosophischen Erkenntniß nicht bloß möglich, sondern wahrscheinlich, weil Gott nicht unlebendiger Begriff, sondern wirkender, handelnder Geist ist, und als solcher in einem liebevollen Wechselbezug zu seinem Geschöpfe steht, ja sie ist sogar nothwendig, wenn die vorgefallenen Störungen ausgeglichen, und die Weltwesen zu ihrer natürlichen und vorzüglich zu ihrer übernatürlichen Bestimmung geführt werden sollen.

Doch auch die äußere Leitung der Welt bleibt nicht eine äußere, sondern jede göttliche Einwirkung dringt ein in die Welt, wird ihr innerlich, und wandelt besonders die ungeordnete und gestörte in eine geordnete und harmonische um, so daß die Welt in dem Maße, als die göttliche Wirksamkeit sie ergriff, und in sie eindrang, nun wieder sich selbst zur Bestimmung leitet, und nicht bloß von Gott geleitet wird. Diese Verinnerung wird jedoch erst nach und nach vollzogen, und besonders so lange die Möglichkeit der Störungen gegeben, und so lange die Umwandlung nicht vollendet ist, so lange zeigt sich die Leitung der Welt wesentlich als äußere, und setzt sich erst nach und nach von außen nach innen um.

Erst jetzt ist der volle Begriff der göttlichen Leitung der Welt zu ihrer Bestimmung gegeben. Sie ist eine der Welt innere, kann aber auch eine der Welt äußere sein, doch so, daß die äußere stets zur innern wird. Gott hat der Welt ihre Bestimmung eingeschaffen; sie vermag sich nun selbst durch ihre eigene Natur zu derselben zu leiten, ist aber stets für die äußere Einwirkung und somit für eine höhere und übernatürliche Bestimmung empfänglich. Sind Störungen eingetreten, und sollen diese aufgehoben werden, so ist die neue Thätigkeit Gottes nothwendig, welche, weil eine neue, der Welt zunächst äußerlich ist, aber, weil eine sie umwandelnde, ihr innerlich wird, so lange aber wesentlich äußerlich bleibt, bis die innere Umgestaltung vollendet ist.

Erläuterungen.

1. Die Behauptung der bloß äußerlichen Weltleitung ruht auf einer dualistischen Anschauung, führt aber nothwendig auf Pantheismus. Denn nach ihr ist die Welt kraft- und energielos, sie ist die todte Masse, der leblose Stoff, den die bewegende und bestimmende Kraft Gottes formt und zum Ziele führt. So dachte sich Cartesius wenigstens die eine Seite der Welt, die Natur, als bewegungslosen Stoff, als materia iners, deren Leben und Thätigkeit Gott allein bewirkt. Nun ist jede Substanz Thätigkeit und Wirksamkeit (§ 7), das bloß Passive ist daher nichts. Durch Behauptung einer bloß äußerlichen Weltleitung löste sich also die Welt auf, nur Gott bliebe, — der Pantheismus ist da.

Jedes religiöse Gemüth fühlt sich zur Annahme der äußern Weltleitung gezogen. Es gibt sich Gott hin, und hält sich so gern für bloßes Organ des göttlichen Wirkens (§ 8, 2). Darum hat der Pantheismus so viel Reiz für das religiöse, nicht tiefer denkende Gemüth. Man denke z. B. an den frommen Malebranche, dessen Gedanken, konsequent durchgeführt, nothwendig auf Pantheismus führen müßten. Arglos ahnt der fromme Sinn nicht das Gift, das in solcher Auffassungsweise verborgen ist.

Auch die Weltgeschichte, die Arena, auf der sich die göttliche Leitung der Welt insbesondere zeigt, kann in diesem Geiste aufgefaßt werden. Herodot hat es gethan. Sein Geschichtswerk trägt durchaus ein religiöses Gepräge, aber auch nur das Gepräge einer äußern Leitung der Welt durch Gott. „Wie in der Natur der Geist des Herrn uns allenthalben begegnet," sagt J. H. Lindemann (in den vier Abhandlungen über die religiös-sittliche Weltanschauung des Herodot, Thukydides, Xenophon und Polybius, S. 9), „so offenbart sich nach Herodot in der Geschichte das Wirken der Gottheit in jeder That, die der Sterbliche frei zu üben wähnt, in jeder Begebenheit, die ohne sein Zuthun um ihn her vorfällt. Weit entfernt, daß er die Quelle der Ereignisse auf dem Schauplatze der Erde, den Grund der Veränderungen im Völkerleben in uns, in unserm Willen, und der Art, wie wir die äußern Zufälle gestalten, suche: knüpft Herodot Alles, was geschieht, unmittelbar an die Gottheit. Sie schreitet allwirksam ein in den Gang der Weltbegebenheiten, und regelt unbekümmert um

die Sterblichen ihre Richtung und ihr Ziel." Aber eine solche Auffassungsweise ist falsch, die äußere Leitung der Welt durch Gott ist auf die Spitze getrieben auf Kosten der innern, auf Kosten des eigenen Wirkens und Lebens der Welt.

Wird umgekehrt die innere Leitung der Welt auf die Spitze getrieben, nur sie behauptet, und die Möglichkeit einer äußern Einwirkung Gottes auf die Welt in Abrede gestellt, so ist gleichfalls der Pantheismus, eigentlich der Atheismus unvermeidlich.

Die Welt ist das einzig Wirksame und Thätige, Gott aber der Bedeutungslose, denn er ist überflüssig, weil Alles die innere Natur der Welt (d. h. der Gott der Pantheisten) selbst vollzieht. „Es sind," wie Feuerbach (Wesen der Religion, S. 425) sagt, „die sogenannten Mittelursachen," d. h. die Kräfte und Substanzen der Welt, „die allein wirklichen und wirksamen, die allein gegenständlichen und fühlbaren Ursachen," und Gott, die causa causarum, ist „nur eine Titularursache, ein unschädliches, höchst bescheidenes Gedankending, eine bloße Hypothese u. s. w." „Ist nicht die Natur, sondern Gott unser Erhalter, so ist die Natur ein bloßes Versteckspiel der Gottheit, und folglich ein überflüssiges Scheinwesen, gleichwie umgekehrt Gott ein überflüssiges Scheinwesen ist, wenn uns die Natur erhält." Wozu also Gott, frägt er mit Recht? ist er mehr als eine Fiktion der Faulen, damit er sie supplire, und sie träge sein können? Erläut. zum Wesen der Religion, S. 382, und Luther S. 305. Wenn Epikur sagt: die Götter kümmern sich nicht um die Menschen, so steht er wesentlich auf demselben Standpunkt; denn die Vielheit der Weltkräfte wirkt und regirt einzig allein, sie ist der eigentliche Gott, und die Götter sind bloße Schatten und Scheinwesen ohne Wirksamkeit und Wirklichkeit, sie sind höchstens ein constitutioneller König ohne absolutes Veto, aber mit einer tüchtigen Apanage, die sie genießen können, so lange das souveräne Volk sie ihnen läßt; sie sind ein Merowinger König Childerich, der den Titel rex, aber ohne königliche Gewalt führt, bis Pipin kommt, und ihn in ein Kloster steckt. Auch alle jene Physiker, welche nur wirkende Ursachen (causae efficientes) ohne Zweckursachen (causae finales) annehmen, behaupten diesen Standpunkt. Nach ihrer Ansicht wirkt Alles nur, wie es eben wirkt und wirken kann, und Alles geht seinen Gang, wie er eben geht und gehen muß, weil diese Ursachen

vorhanden sind, — aber höhere Leitung und Beherrschung dieser Ursachen ist nicht vorhanden, selbst nicht, wenn sie zerstörend wirkten. Die Ursachen sind da; woher und wozu, — dieß ist unbekannt, und muß es sein, weil keine höhere Leitung ist. Es sind nur die Weltkräfte, welche wirken, eine sie beherrschende Macht — Gott ist nicht.

Die Geschichte im Geiste einer bloß innern Weltleitung aufgefaßt hat Thukydides. „Während in Herodot Alles, was geschieht, sowohl die freie That des Menschen, als das von seines Willens Kraft nicht bedingte Ereigniß auf die Gottheit als ihre eigentliche Quelle unmittelbar zurückgeführt wird: weiset Thukydides hin auf den Menschen selbst und sein Gemüth, aus denen jene entspringt, und auf die unwandelbaren Gesetze der Natur, nach denen sich dieses gestaltet. Nur selten, wenn die letzten Gründe der Erscheinungen dem Forscherblicke des Thukydides sich entziehen, erscheint die Gottheit wie aus dämmernder Ferne als Endglied in der Kette der Weltbegebenheiten. — — Der Mensch allein mit seinem Denken und Sinnen, Dichten und Trachten, Wollen und Wirken und alle dem, was die Welt seines Innern bewegt, ist der Schöpfer seines und der andern Sterblichen Schicksals und bestimmt insofern den Gang der Geschichte.“ Lindemann S. 29.

So zeigt sich also, daß auch die Annahme einer bloß immanenten Weltleitung nicht genüge. Die Leitung der Welt zu ihrer Bestimmung ist innerlich und äußerlich, sie leitet sich selbst und wird von Gott geleitet; jene liegt schon in ihrem Begriffe oder in ihrer Natur, diese ist äußere Einwirkung Gottes.

Es ist bereits gesagt worden, daß die äußere Leitung der Welt durch Gott nicht a priori begreifbar sei, weil sie That und nur aus dem Faktum erkennbar sei. Ihre Darstellung nimmt daher nothwendig einen historischen Charakter an, sie wird zur Geschichte der Offenbarungen Gottes, und die geistreiche Erfassung und Deutung dieser Geschichte zur Philosophie der Offenbarung. Dieß ist die tiefe Bedeutung der philosophia secunda Schelling's. Indem er erkennt, daß der überweltliche Gott frei wirkender Geist sei, so kann ihm die Möglichkeit seiner freien Thaten nicht entgehen. Der Versuch, die historisch gegebene Wirklichkeit derselben, durch die uns Gott offenbar geworden, zu deuten, und so die Geschichte zur Philosophie zu erheben, ist seine philosophia secunda oder Philosophie der Offenbarung, von ihm auch positive

Philosophie genannt, weil sie die positive Grundlage des Faktums voraussetzt. Ob ihm dieser Versuch gelungen, ist eine andere Frage; aber immer bleibt es ein großer (schon dadurch, daß er den Willen als Princip der Welt aufstellte, vorbereiteter Gedanke) auf den Uebergang der Philosophie zur Geschichte hingewiesen, die Nothwendigkeit dieser für die höhere Erkenntniß, d. h. die Erkenntniß der Offenbarungen Gottes aufgezeigt zu haben.

2. Der Begriff der äußern Leitung der Welt ist von unendlicher Tragweite, auf ihm beruht das Christenthum, mit ihm steht oder fällt es. Das Christenthum ist nämlich die nicht mit der Schöpfung gegebene, somit nicht in der Natur der Welt liegende, sondern ihr äußerliche That Gottes, durch welche er die aus der menschlichen Freiheit in der Welt entstandenen Störungen mittelst Einsenkung eines neuen Einheitspunktes aufhebt, — nämlich durch Christus, durch dessen heilende Kraft und stärkende Impulse der Einzelne, die ganze Menschheit, ja die ganze Welt sich wieder zu ordnen, und zur Bestimmung, und zwar zu einer höhern Bestimmung, als in der bloßen Natur der Welt liegt, zu kommen vermag. Ist also eine äußere Leitung der Welt durch Gott unmöglich, so ist es auch das Christenthum. Ist umgekehrt eine äußere Leitung der Welt für sie nothwendig, wenn sie ihrem natürlichen und übernatürlichen Ziele zugeführt werden soll, so ist auch das Christenthum nothwendig, und es steht dem Menschen nicht mehr frei, es anzunehmen und gläubig sich ihm zu unterwerfen, wofern er seine Bestimmung erreichen will.

Das Christenthum ist deßhalb mit Recht eine neue Schöpfung genannt worden, nicht in dem Sinne, als wenn durch dasselbe neue Weltwesen gesetzt würden, sondern in dem Sinne, daß durch das Christenthum die ganze Welt neu geordnet und hergestellt, umgewandelt und verklärt wird. Ueberwindung der Sünde und des Todes, Umwandlung des Weltalls, ein neuer Himmel und eine neue Erde, — dieß ist die Vollendung des Christenthums. Es ist die Erhebung der Welt über ihre Natur in einen Zustand, den sie durch ihre angeschaffenen Kräfte nicht selbst hervorbringen kann, noch konnte, somit die Erhebung in einen übernatürlichen Zustand. Das Christenthum ist das Wunder per eminentiam, und alle einzelnen Wunder, z. B. Heilung von Krankheiten ohne natürliche Mittel, Erweckung der Todten u. s. w. sind nur

Anticipationen jenes Zustandes, in welchem unsere Zerrissenheit geheilt, unser geistiges und physisches Leben hergestellt, erhoben und verklärt werden soll.

Man hat die Möglichkeit der Wunder läugnen wollen. So muß man auch die Möglichkeit der äußern Einwirkung Gottes auf die Welt läugnen, also Gott selbst; denn ohne sie ist er das Bedeutungslose und Nichtige. Sind die Wunder unmöglich, so hat Feuerbach mit seinem Atheismus Recht.

Beruht aber auch das Christenthum auf der Idee der äußern Leitung der Welt durch Gott, so ist schon gezeigt worden, daß sie nicht eine äußere bleiben soll. Das Christenthum ist daher weder Protestantismus noch Pietismus. Jenes nicht; denn weil die Leitung und Einwirkung Gottes nicht bloß äußerlich bleiben, sondern in den Menschen eindringen soll, so kann die Rechtfertigung desselben durch Christus nicht bloß eine Zudeckung und Nichtanrechnung der Sünde, sondern sie muß eine innere Umwandlung und Heiligung sein. Die Menschen sind nun selbst gerecht geworden, die Liebe zum Guten wurde geweckt, und ist in ihnen lebendig und thätig, so daß sie nun selbst gute Früchte bringen, und wie es bei Joh. 16, 26 heißt, nicht mehr der Sohn den Vater für sie zu bitten braucht. Aber eben so wenig ist das Christenthum Pietismus oder Mysticismus; eben weil es eine von außen nach innen sich umsetzende That Gottes ist, so tritt es uns im objektiv gegebenen Worte Gottes, im äußern Sakramente, als sichtbare Kirche entgegen, und nicht wie die Pietisten und Mystiker wollen, bloß in einer innern Erleuchtung, bloß in innerer Heiligung, bloß als unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen. Wie alle Wirkung auf unsern Geist von außen nach innen geht, zuerst objektiv sein muß, und dann erst als Anschauung, Erfahrung, Unterricht u. s. w. subjektiv und Eigenthum des Geistes wird, wie es für unsern Geist nichts rein Innerliches und rein Apriorisches gibt, sondern alles Aeußere verinnerlicht und idealisirt werden muß, so ist es auch mit dem Christenthum; auch dieses ist weder rein äußerlich, noch rein innerlich, auch dieses beginnt von außen, und dringt nach innen, um sich zu verinnern, und als verinnertes dem Geiste wahrhaft anzugehören.

3. Es ist behauptet worden, daß eine äußere Leitung der Welt durch Gott nothwendig sei, wenn die in ihr vorgefallenen Störungen

aufgehoben, und die Weltsubstanzen ihrer Bestimmung zugeführt werden sollen. Ist aber dieß wahr? Kann die gestörte Welt sich nicht wieder selbst in Ordnung bringen? Kann sie das Krankhafte nicht selbst heilen? Kann sie nicht selbst wieder zur Harmonie, zum Frieden und zur Beseligung kommen? Ist wirklich äußere Einwirkung Gottes auf die Welt nothwendig, oder ist sie nicht vielmehr eine seiner unwürdige Nachhilfe?

Daß die Welt, sollte ihr Gott schon bei ihrer Schöpfung ein übernatürliches Ziel gegeben haben, *dieses*, sobald sie durch in ihr vorgefallene Störungen die Kräfte verlor, die zu seiner Erreichung nothwendig sind, nicht mehr durch sich selbst erreichen kann, ist offenbar. Denn eben, weil sie die Kräfte dazu verlor, und nur auf ihre natürliche Kraft beschränkt ist, kann sie zu der über ihre angeschaffenen Kräfte liegenden Bestimmung keineswegs mehr gelangen, und daher durch sich selbst jene Harmonie und jene Befriedigung nicht mehr finden, die die Folge der erreichten *übernatürlichen* Bestimmung gewesen wäre.

Anders scheint es sich freilich mit ihrer *natürlichen* Bestimmung zu verhalten. Zu ihrer Erreichung sind die Kräfte und Anlagen, sei es auch im geringern Grade, auch nach erfolgter Störung noch vorhanden. So bleibt z. B. dem Menschen immer das Licht der Vernunft, mag es auch durch die Sünde verdunkelt sein; so bleibt ihm die Macht der Freiheit, sei sie auch durch ihren Mißbrauch geschwächt. Es scheint also die Welt, auch noch als in Unordnung gebrachte, durch sich selbst wieder in die natürliche Ordnung und zu ihrer natürlichen Bestimmung kommen zu können, und höchstens zur *leichtern* Erreichung der äußern und somit übernatürlichen Einwirkung zu bedürfen.

Und doch ist es Thatsache, daß sie, sich selbst überlassen, auch keine wahre Entwicklung ihrer *natürlichen* Kräfte finde, und der Geist nie zu wahrer Oberherrschaft über die Natur gelange, — einer Oberherrschaft, die schon in der natürlichen Bestimmung des endlichen Geistes und der Natur liegt. Oder war nicht vielfacher Irrthum stets das Loos der forschenden Vernunft, und hedonistische Naturgefangenschaft bei der Mehrzahl, oder stoische Naturflucht bei wenigen kräftigen Geistern stets das Loos des strebenden Willens? Ist es je der Menschheit im Allgemeinen oder im Einzelnen, — und um die Geisterwelt handelt es sich, weil die Störungen von der Freiheit des Geistes kommen, — gelungen, die Natur so unterzuordnen, und so mit dem Geiste zu versöhnen, daß

Harmonie und Eintracht zwischen beiden statt fand? Wenn **Kant** (§ 20, 2), um den Widerspruch zwischen Sollen und Können, zwischen Sittengesetz und Glückseligkeit zu heben, den allmächtigen Gott postulirt, so gesteht er damit die **Unmöglichkeit** ein, daß die Welt selbst diesen Widerspruch ausgleiche, weil er eine äußere Einwirkung verlangt, welche die Kluft ausfüllt und den Riß heilt. Nur ist dieser Widerspruch kein **ursprünglicher**, wie es auf dem Standpunkte Kant's scheint, bei dem der dualistische Riß bis in die tiefsten Tiefen geht, sondern er ist erst entstanden durch die Störungen in der ursprünglich geordneten Welt, und ferner soll die Einwirkung Gottes auf die Welt keine äußere **bleiben**, sondern eine innere werden, d. h. Gott wandelt so um, daß die Welt nun nicht mehr bloß **soll**, sondern auch **kann**, daß sie nicht bloß durch äußere Gewalt, wie bei Kant, sondern auch durch innere Versöhnung beseligt ist. So können wir also überzeugt sein, daß die Welt, ist ihre Harmonie gestört, sich nicht allein heile, und um so weniger durch sich allein über ihre Natur sich erhebe und zu einem Zustand erschwinge, der in ihrer Natur nicht begründet, wenn sie auch für ihn empfänglich ist.

Aber ist denn eine neue Einwirkung Gottes auf die Welt nicht eine des Absoluten unwürdige **Nachhilfe**? Hat Gott nicht von Anbeginn durch die Schöpfung sein Werk **so gut** gemacht, daß es keiner Erhebung über die angeschaffene Natur mehr bedarf?

Das Werk Gottes ist allerdings schon von Anbeginn gut; denn es ist vermög' der Schöpfung vollkommen geeignet, seine natürliche Bestimmung, d. h. jene Bestimmung zu erreichen, die seinen angeschaffenen Anlagen gemäß ist. Aber wenn Gott Gott ist, wenn er lebendiger, also wirksamer und handelnder Geist ist, ist ihm dann der Einfluß auf seine Geschöpfe **benommen**? **Kann** er nicht mehr auf sie wirken? **Kann** er ihre natürlichen Kräfte nicht erhöhen, veredeln und verklären? Geschieht dieß, so ist es keine **Nachhilfe** von Seite Gottes; denn der Akt, durch den er seine Geschöpfe über ihre Natur erhebt, und ihren übernatürlichen Zustand, sobald sie ihn durch ihre Schuld verloren, wiederherstellt, ist nicht etwa ein in ihm erst entstandener, sondern ewig gewollter, bezüglich seiner ewig dagewesener Akt. (§ 29, 1, a.) Und es ist um so weniger eine des Absoluten **unwürdige** Nachhilfe; denn gerade durch den Akt der Erhebung und Wiederherstellung zeigt sich

einerseits die Absolutheit und unendliche Schöpfermacht Gottes, andererseits die Abhängigkeit und Geschöpflichkeit der Welt im klarsten Lichte; es zeigt sich, wie sie durch sich nichts und, was sie ist, nur durch ihn, daß sie Welt und er der unendliche Gott sei.

§ 32.

Die göttliche Vorsehung.

Fassen wir das im vorigen § Gesagte zusammen, so sind wir in der Lage, uns einen richtigen Begriff von der leitenden und erhaltenden Vorsehung Gottes zu machen. Wir haben gefunden, die Welt leite sich selbst zu ihrer Bestimmung, weil sie ihr eingeschaffen ist, und sich daher selbst realisirt. Aber die innere Leitung schließt die äußere durch Gott nicht aus; wir sehen die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit der äußern ein; diese wird sogar nothwendig, wenn Störungen vorfielen, und nach dem Eintritt derselben die Welt ihre Bestimmung, besonders die übernatürliche erreichen soll, weil diese nur durch eine neue, nicht in der Schöpfung begründete That Gottes gehoben werden können. Zugleich ist offenbar, daß die Leitung der Welt zu ihrer Bestimmung nur unter der Bedingung statt finde, daß die Welt sei, daß also Gott fortfahre, sie zu wollen. Hiemit hängt die Frage, ob die Welt zu ihrer Bestimmung komme, von der Beantwortung der doppelten Frage ab: ob Gott fortfahre zu wollen, daß sie sei, und ob Gott die in ihr vorgefallenen Störungen aufhebe, oder ob er fortfahre zu wollen, daß sie eine geordnete (κόσμος) und bezüglich der übernatürlichen Bestimmung, daß sie eine übernatürlich geordnete sei.

Nun liegt aber in der Zusammenfassung dieser Momente der Begriff der Erhaltung der Welt, weil Gott nur dann im vollen Sinne des Wortes ihr Erhalter ist, wenn er fortfährt zu wollen, daß sie sei, und zwar, daß sie als geordnete sei. Eine solche Erhaltung ist aber der eigentliche Begriff der göttlichen Vorsehung; diese ist ja der fortbestehende Wille, ist die beständige That Gottes, durch welche die Welt zu ihrer Bestimmung geführt wird, oder sie ist die Weisheit, vermög' welcher Gott die Welt durch die besten Mittel zu ihrem Ziele führt. Die Frage, ob die Welt zu ihrer Bestimmung komme, ist also auf das

Innigste mit der Frage um die göttliche Vorsehung verbunden, und jene wie diese hängt von der Beantwortung obiger zwei Fragen ab.

a) Fährt Gott fort zu wollen daß die Welt sei? Gottes Wille, die Welt zu schaffen, ist allerdings ein freier, und somit kein voraus oder a priori erkennbarer. Eben so wenig scheint sich vorauswissen zu lassen, ob sein Wille, daß die Welt bleibe, fortdaure, weil auch dieser Willensakt ein freier ist. Allein, so wie wir aus dem faktischen Dasein der Welt wissen, daß Gott sie schuf, so wissen wir auch aus der nämlichen Thatsache, daß er sie erhalte. Denn warum sollte sie Gott auf einmal nicht mehr wollen? Etwa, weil in ihr Unordnungen statt fanden? Aber Gott sah diese ja voraus, und doch schuf er sie! Ist er etwa launig und wandelbar, daß sein Werk ihn reute? Wir müssen aber um so mehr annehmen, daß Gott die Welt erhalte, weil der Grund bleibt, aus dem er sie schuf. Dieser Grund kann nur in Gott sein, wie Spinoza im Anhange (appendix) zum 1. Buche seiner Ethik richtig bemerkt. Aber auch in Gott kann es nicht das Bedürfniß sein, sich durch die Welt und in der Welt zu objektiviren, und in solcher Selbstobjektivirung zu vollenden; denn er vollendet sich nicht erst in der Welt, sondern ist schon von Anbeginn in seinem ewigen und absoluten Selbstgenuß vollendet. Somit kann der Grund der Schöpfung nur die Absicht (finis) sein, Andern objektiv und offenbar, von ihnen erkannt und geliebt zu werden, — eine Erkenntniß und Liebe, welche die Verherrlichung Gottes, und zugleich ihre eigene Vollendung ist. Gott ist das Gute, und als solches nicht neidig, und weil neidlos, wollte er die Welt sich ähnlich machen, sagte schon Platon im Timäos. Nicht Alles in sich verzehrende und vertilgende Gewalt, sondern sich Andern offenbarende und mittheilende Liebe ist unser Gott.

Der Wille, Andern offenbar zu werden, die sich mittheilende Liebe bleibt, also bleibt auch der Wille, daß die Welt sei, — Gott fährt fort sie zu wollen.

b) Zum vollen Begriffe der Welterhaltung, als der Erhaltung einer geordneten Welt, gehört aber auch der Wille Gottes, die gestörte Ordnung wieder herzustellen. Läßt sich nun dieser voraus wissen?

Auch er läßt sich a priori nur ahnen, nicht wissen, und ist wie der Wille der Weltschöpfung nur durch ein Faktum, und zwar durch das Faktum der Wiederherstellung der Welt und ihrer Erhebung in den

übernatürlichen Zustand (Erlösung) gewiß. Denn da Gott der in sich vollendete Geist ist, so ist Harmonie und Ordnung in der Welt für ihn nicht wesentlich, er ist vollendet, wenn die Welt auch in Unordnung ist. Ist denn nicht aber die Verherrlichung Gottes die Absicht der Schöpfung? Muß sie also nicht harmonisch, schön und gut, — ein κόσμος sein, auf daß sie die Ehre des Schöpfers verkünde und sein Werk lobe? Ist also nicht Wiederherstellung der Welt wenigstens zur Erreichung der natürlichen Bestimmung nothwendig? Sie ist es nicht; denn der Zweck der Schöpfung wird erreicht, die Welt mag in ihrer Zerrüttung und Unordnung bleiben, oder aus ihr gerettet werden. Dort zeigt sich nämlich die Herrlichkeit Gottes als Macht, mit welcher er die im Bösen Verharrenden niederschmettert und bändigt, — als allmächtige Gerechtigkeit; hier zeigt sie sich als Liebe, mit welcher er sich der Welt wieder annimmt, — als unendliche Barmherzigkeit, in jedem Falle bleibt er der unendliche und siegreiche Gott. (§ 26, a.)

Ist aber die Wiederherstellung der Welt nicht nothwendig, so ist sie nicht voraus erkennbar, und so kann auch die göttliche Vorsehung in ihrem vollen Begriffe nur durch eine Thatsache gewiß sein, — durch die Thatsache der Erlösung. Es ist begreiflich, daß die wirkliche Welt denjenigen, welche diese Thatsache nicht anerkennen, so vielfach als ein Reich des Zufalles und der Unordnung erscheint.

Erläuterungen.

1. Erhält die Welt sich selbst, oder erhält sie Gott? Die eine wie die andere Behauptung ist richtig, je nach dem Sinne, den man mit dem Worte „erhalten" verbindet.

Nach dem Sinne des § 32 ist freilich nur Gott der Erhalter der Welt. Versteht man aber unter „erhalten" nur jene Thätigkeit, vermög' der die bereits gesetzte Welt sich selbst entwickelt, ihre Keime, Anlagen u. s. w. selbst entfaltet, sich nährt, fortsetzt, bildet, — mit einem Worte, versteht man nur jene Thätigkeit, vermög' der sie ihrer natürlichen Bestimmung zustrebt, ohne in Störungen verfallen zu sein, so erhält offenbar die Welt sich selbst, weil die von Gott geschaffenen Keime thätig sind und sich realisiren. Die Sonne geht selbst ihre Bahn, die Pflanze, das Thier wächst, ernährt, entwickelt sich selbst, der Mensch

macht die Geschichte, durch sein Thun gestalten sich seine Geschicke, quilibet faber suae fortunae.

Gott ist und bleibt zwar der letzte Grund auch der Thätigkeit der Welt, aber da sich die Thätigkeit der Welt vermög' der ihr eingeschaffenen Wirksamkeit zu ihrer Bestimmung leitet, so erhält die einmal geschaffene sich selbst.

Läugnen, daß in diesem Sinne die Welt sich selbst erhalte, heißt Pantheist sein, heißt die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Welt, also sie selbst aufheben. Spinoza behauptet ganz konsequent mit seinem pantheistischen Standpunkte, daß Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung, daß Erhalten und Schaffen eins und dasselbe sei. Denn nach ihm hat ja die Welt keine eigene Selbständigkeit, kann sich also nicht selbst erhalten, muß immer neu gesetzt und geschaffen werden. Ist aber die Welt nicht Gott, ist sie selbst wirksam und thätig, so bedarf sie nicht immer einer neuen Setzung durch Gott; wird daher von ihrer Erhaltung durch ihn gesprochen, so muß diese einen andern Sinn als den der fortgesetzten Schöpfung, sie muß den im § angegebenen Sinn haben.

2. Aber eben so wenig ist die göttliche Vorsehung bloß eine immanente Leitung der Welt, durch welche ihre innere Natur sich selbst zum Ziele führt, ihrem Begriffe ist vielmehr die äußere Leitung der Welt durch Gott wesentlich. Die Stoiker hatten also nicht den wahren Begriff der Vorsehung, da sie ihnen nur der eben angegebene immanente Naturproceß ist. Eben so wenig hat ihn die Hegel'sche Schule, nach der sie die stets sich selbst realisirende Idee, die stets sich selbst verwirklichende Vernunft ist. Ja, jedes pantheistische System muß auf einen solchen Begriff der Vorsehung kommen, aber eben deßhalb auch auf den aller Erfahrung Hohn sprechenden Satz getrieben werden, daß alles Wirkliche vernünftig sei, weil Alles nur nothwendiges Ergebniß der sich selbst verwirklichenden Vernunft ist. Die göttliche Vorsehung fällt auch nicht mit der göttlichen Allwissenheit zusammen, wie Schleiermacher behauptet. So gedacht führt sie auf die gleiche Unwahrheit. Denn die Allwissenheit bezieht sich auf das Wirkliche, die Vorsehung aber auf die Erreichung der Bestimmung, somit auf das Seinsollende. Ist Vorsehung und Allwissenheit dasselbe, so fällt das Wirkliche mit dem Seinsollenden zusammen, oder das Wirkliche ist vernünftig und umgekehrt.

Nach Feuerbach ist der Begriff der Vorsehung eine ganz überflüssige Annahme; er stammt nur aus unserer Schlechtigkeit, indem wir sie nur dann annehmen, wenn wir selbst träge sind, und nicht Vorsorge treffen, sind wir aber thätig und gut, sie nicht brauchen. Wer hat uns aber die natürliche und übernatürliche Bestimmung, nach der wir thätig sein sollen, gegeben? wer hat sie also vorausgeschaut? wer hebt die vorfallenden Störungen auf? wer ergreift die zu ihrer Aufhebung geeigneten Mittel? Mögen also auch wir thätig sein und arbeiten, die Vorsehung Gottes ist nicht überflüssig, und die Behauptung Feuerbach's hat höchstens das Wahre, daß, wäre der Mensch immer gut gewesen, die die Welt wiederherstellende Vorsehung nicht statt gefunden hätte. Vielmehr ist gerade die Lehre von der Vorsehung theoretisch die wahre und praktisch die tröstlichste und zum Guten ermuthigendste Lehre. Sie ist die wahre Lehre; denn nur durch sie vermeiden wir die Einseitigkeit des Pantheismus, nach welchem das Geschöpf nichts, und nur Gott ist, und die Einseitigkeit des Atheismus, nach welchem Gott nicht und nur die Welt ist. Die Vorsehung hebt das Geschöpf und seine Freiheit nicht auf, wie der Pantheismus, und hat doch eine leitende, das Einzelne beherrschende Einheit, die der Atheismus läugnet. Sie ist die tröstlichste Lehre; denn was kann es Tröstlicheres geben im Unglück, als den Gedanken an die zweckmäßig leitende Vorsehung? Deßwegen werden gerade durch das Leben und seine Schicksale, also durch das Praktische, so viele zum Glauben an Gott zurückgeführt; nicht, wie Feuerbach sagt, daß wir praktisch Atheisten seien, selbst wenn wir theoretisch Gott bekennen. Sie ist endlich zum Guten ermuthigend, weil wir wissen, daß Recht und Wahrheit siegen werden, und nicht irdische Klugheit.

3. Weil die göttliche Vorsehung das Weltall leitet, so findet in ihm weder planloser Zufall (Willkür) statt, noch blinde Nothwendigkeit (Fatum). Wohl mögen im Einzelnen Leidenschaften und Willkür herrschen, wohl mag Manches durch einen unberechneten Zufall veranlaßt scheinen, wohl mag oft die Schlechtigkeit und Unvernunft zu siegen glauben: im Großen und Ganzen muß die Vernunft die Oberhand behaupten, und ihre Plane müssen realisirt werden; denn die Vorsehung waltet. Wer nicht festes Vertrauen auf die Vorsehung hat, der wird in der Geschichte Zerrissenheit, Planlosigkeit, Wirrwarr —

eine Reihe von Unglück und Schlechtigkeit sehen, und auch die Mißgeschicke des eigenen Lebens wird er höchstens mit stoisch-kalter Resignation, nicht mit freudig-frischer Zuversicht ertragen.

Bekanntlich hat Bayle in seinem historisch-kritischen Lexikon die Vorsehung empirisch bekämpft, Leibnitz in seiner Theodicee ihm geantwortet (§ 35, 3.); feste Ueberzeugung von ihrem Walten vermag nur die christliche Offenbarung zu geben, weil nur sie den bloß faktisch erkennbaren Willen Gottes kennt, das Böse und die daraus entsprungene Unordnung aufzuheben, und weil daher nur sie den Schleier zu lüften vermag, der die Lösung des Welträthsels verhüllt.

Die Plane der Vorsehung in der Weltgeschichte nachzuweisen ist die Aufgabe der Philosophie der Geschichte. Geschichte a priori construiren, sie nach einem Schema, z. B. etwa der Trilogie Hegel's, ablaufen lassen, ist unmöglich; sie ist das Ergebniß freier That, daher unberechenbar. Aus den Thatsachen selbst müssen die Gedanken Gottes geistreich herausgedacht, gleichsam genial indovinirt werden.

Versteht man unter Fatum eine unausweichliche, aber blinde und gedankenlose Nothwendigkeit, so kann offenbar von Fatum keine Rede sein, da die Vorsehung eine solche Nothwendigkeit geradeweg ausschließt. Aber auch eine nach immanenten Planen, also nach Zwecken wirkende Nothwendigkeit, welche, so sehr der Pantheismus gegen diesen Vorwurf sich sträuben mag, im Grunde doch auch eine unausweichliche Nothwendigkeit, ein Fatum ist, schließt die Lehre von der Vorsehung aus. Denn diese gestattet freies Wirken, und führt nur die durch dasselbe verursachten Auswüchse und Störungen mit starker Hand zur Ordnung zurück. So ist gerade durch die Lehre von der Vorsehung die Möglichkeit von der Selbstanstrengung gegeben, weil nicht eine unausweichliche Nothwendigkeit Alles bestimmt, und zwar ist diese Möglichkeit gegeben ohne Gefahr vergeblichen Bemühens, weil eben die Vorsehung der Wahrheit, der Tugend und dem Rechte endlich den Sieg verschaffen wird.

§ 33.

Ansichten der Atheisten über den Ursprung der Religion.

Religion ist die Anerkennung und Bezeugung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott. Religion setzt somit die Ueberzeugung vom

Sein Gottes und der Schöpfung voraus. Denn nur, wenn wir annehmen, von Gott gesetzt, ohne er zu sein, ist es möglich, uns von ihm gänzlich abhängig zu halten. Daher kann streng genommen von Religion nur in der Schöpfungstheorie die Rede sein, und in den andern Theorien hat ihr Begriff, wie der Begriff Gottes, nicht die wahre Bedeutung, wenn er auch, so lange nur immer eine höhere, auf uns Einfluß habende Macht angenommen wird, immer noch einen Sinn hat. Wird aber überhaupt keine höhere Macht, der wir auf irgend eine Weise unterworfen wären, zugestanden, so kann auch kein religiöser Kultus geübt werden, und der Atheismus im vollen Sinne des Wortes beginnt. Wie erklären nun die Atheisten den Ursprung der Religion?

Alle Religion, so sagen sie, sei aus Apotheosirung der Naturkräfte und des Menschen entstanden; an ihre Stelle sei Naturwissenschaft und Anthropologie zu setzen, Natur und Humanität sei das Höchste. Man habe, sagten z. B. die französischen Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts, die Kräfte der Natur nicht gekannt, aus Furcht habe man sich dieselben persönlich gedacht, und so eine Menge überweltlicher Wesen, d. h. Götter, angenommen. Primos Deos fecit timor, habe ja schon Lucretius gesagt. So sei aus Unkenntniß der elektrischen Materie der Blitze schleudernde Zeus u. s. w. entstanden. Da aber der Vernunft das Gesetz der Einheit eingeboren sei, so habe man die Vielheit auf die Einheit reducirt, und so sei aus dem Polytheismus der Monotheismus geworden. Auf ähnliche Weise reden die modernen Atheisten. Als ihr Repräsentant kann Ludwig Feuerbach gelten. Daß er den Pantheismus, welcher das All bewirkende Einheit lehrt, auflöse, und an ihrer Stelle die unendliche Vielheit selbständiger, absoluter Wesen setze, ist schon § 23, 3 gesagt worden. Es ist nun ganz natürlich, daß für den Menschen das Höchste er selbst sei; Ausbildung seiner Natur, d. h. Humanität ist seine Aufgabe, nicht Religion. Denn wozu Gott? Ihn annehmen, heißt sich aufgeben, heißt aufgeben, selbst gut und weise zu sein, und es Gott sein lassen. Religion ist also entstanden aus der Schlechtigkeit der Menschen; so lange sie selbst gut sind, so lange ist kein Bedürfniß nach Gott; — wie sie schlecht werden, machen sie sich Götter. Diese sind zwar theoretisch die Herren des Menschen, in der Praxis aber seine Diener; denn sie sind erfunden,

damit sie das thun, was die Menschen thun sollten, sie sind die Unterstützer der menschlichen Faulheit, und da die Menschen denn doch thätig sind, so sind praktisch glücklicher Weise die Menschen immer Atheisten, wenn sie auch theoretisch an Gott zu glauben vorgeben.

Also weil und wenn die Menschen schlecht sind, wurde der Glaube an Gott erfunden, und zwar war zuerst Naturvergötterung. Weil sich der Mensch von der Natur und von bestimmten Gegenständen abhängig fühlte, vergötterte er die Natur und ihre einzelnen Produkte, z. B. Sonne, Mond, Apis, Ichneumon u. s. w. So bekamen die Götter die Eigenschaften der Natur, die physischen Eigenschaften der Allmacht, Unsterblichkeit, Güte. Allein, weil die Natur bald gütig, bald schädlich ist, dachte sie sich der Mensch als ein weiches, erbittbares Gemüthswesen, als menschlich wollendes Wesen. Der Mensch übertrug seine Eigenschaften auf die Natur; so schlugen die naturähnlichen in die anthropomorphistischen Götter um. Allein, indem der Mensch sich an die Spitze der Natur stellt, sein Bewußtsein aber Alles umfassende Einheit ist, machte der Mensch aus den vielen Göttern Einen, und der Monotheismus war da.

Ist nun die Religion wirklich aus der Unkenntniß der Natur oder aus der Schlechtigkeit der Menschen entstanden? ist sie wirklich Aberglaube, und des Gebildeten unwürdig?

Diese Fragen sind schon im Verlaufe der bisherigen Darstellung beantwortet. Die Vielheit, so wurde § 23 gezeigt, setzt die sie beherrschende Einheit voraus, also können nicht die vielen Kräfte der Natur oder die vielen Menschen das Erste und Absolute sein, sondern ursprüngliche Einheit ist Forderung der Vernunft. Selbst historisch läßt sich nachweisen, daß die von der Vernunft geforderte Einheit das Bewußtsein der frühesten Menschen war. Denn der Monotheismus ist älter als der Polytheismus. Die ältesten historischen Urkunden, die mosaischen, erzählen uns, der Glaube an die Einheit Gottes sei erst im Verlaufe der Geschichte in den Glauben an die Vielheit der Götter ausgeartet. Allerdings wurden die Naturkräfte personificirt, und daraus die heidnische Götterlehre gebildet, aber dieß ist eben die Ausartung des ursprünglichen Glaubens, über deren Entstehung uns der hl. Paulus im Briefe an die Römer I, 21—23. Aufschluß gibt. Ist nun aber die höchste Einheit nicht pantheistisch zu denken (§ 25—27), so ist die Annahme des von

Anfang vollendeten Gottes strenge Forderung der Vernunft, und dann kann auch die Welt nur auf Weise der Schöpfung entstanden sein. Ist aber Gott, und sind wir sein Geschöpf, so ist Religion das Vernünftigste, was man sich denken kann.

Aber seht ihr denn nicht, ruft Feuerbach aus, daß euer Gott ein großer Mensch ist, daß ihr eure menschlichen Eigenschaften, die ihr haben solltet, auf ihn übertragt, um sie nicht selbst haben zu müssen!

Es ist der alte Vorwurf des Anthropomorphismus, der die Annahme eines persönlichen, selbstbewußten Gottes treffen soll. Wer meint, Gott (sinnlich) vorstellen, sich ein Bild von ihm machen zu können, dem schrumpft er freilich zu einem endlichen, beschränkten Wesen, zu einem Menschen, zu einem in den Wolken schwebenden Zeus zusammen. Vorstellen kann man nur das Sinnliche, das Geistige kann nur in Gedanken erfaßt werden. So wenig wir von Gott ein geschnitztes Bild machen können, so wenig können wir von ihm eine (sinnliche) Vorstellung haben. Allein die Beilegung geistiger Eigenschaften verendlicht Gott nicht. Weil der Mensch ein Bild Gottes ist, so scheint Gott ihm ähnlich zu sein. Aber es ist vielmehr umgekehrt. Weil wir ein Bild Gottes sind, sind wir ihm ähnlich, nicht er uns. Nicht das Original ist dem Bilde, sondern vielmehr das Bild dem Original ähnlich. Oder, wie Jakobi sagt: der Mensch anthropomorphisirt Gott nothwendig, weil Gott ihn schaffend theomorphisirte. So verendlichen also jene Attribute, welche auch dem Menschen zukommen, als Selbstbewußtsein, Wille u. s. w., Gott durchaus nicht; nur auf endliche Weise gefaßt, sind jene Begriffe unpassend für Gott. Diejenigen, welche aus Furcht, Gott zu anthropomorphisiren, ihm die Persönlichkeit absprechen, und ihn als Sein, Substanz, Allleben u. dgl. fassen, physiomorphisiren ihn, d. h. geben ihm die Gestalt der Natur. Ja sie entgehen nicht einmal dem so sehr gerügten Anthropomorphismus, weil wir die von ihnen für Gott gebrauchten Begriffe von Sein, Substanz u. s. w. zunächst an uns beobachten und erfassen, sie aus uns haben, somit sie von uns auf Gott übertragen. Fichte's Zeitschrift, Band VI. S. 158.

Erläuterungen.

1. In Frankreich verbreiteten im vorigen Jahrhunderte die Herausgeber der französischen Encyklopädie, d'Alembert, Diderot, Voltaire u. s. w.

den Atheismus grellster Art, indem sie nur eine mit Kräften ausgerüstete Materie für das Absolute und Ursprüngliche erklärten. Sie kämpften nicht so sehr mit den Waffen ernster Wissenschaft, als mit jenen sprudelnden Witzes. Geistreich zu sein, war ihr höchstes Bestreben. Dieser Geist drang bald in die Schichten der vornehmen Gesellschaft, auch in die Kreise der Damen ein, und über den Glauben an Gott zu spotten, die Ueberzeugung von ihm für einen des Pöbels würdigen Aberglauben zu halten, gehörte bald zum gebildeten Tone in allen Salons. Sehr unterrichtend sind über diese Zustände die Berichte Schlosser's in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts.

2. Unter den modernen Atheisten wurde L. Feuerbach gewählt, weil er den Kampf gegen die Gottheit, den auch er mehr mit Witz als mit den Waffen strenger Wissenschaft führt, wieder begonnen hat, und auch von seinen materialistischen Genossen als Vorkämpfer betrachtet wird. Sagt ja selbst Moleschott (in seinem Kreislauf des Lebens), es hieße Eulen nach Athen tragen, wenn man in dem Lande, in welchem L. Feuerbach seine unsterbliche Kritik des Christenthums geschrieben, die Beispiele häufen wollte, um den unlöslichen Widerspruch zu erörtern, in welchem die Allmacht eines Weltenschöpfers mit Naturgesetzen stehe (S. 19), und wolle man die herculische That, durch welche die kindliche Lust des Menschen, Alles nach seinem Ebenbilde zu gestalten — die Ursache der Erscheinung, wie den Gott, den er anbete — überwunden worden sei, an einen Namen knüpfen, so habe L. Feuerbach die That vollbracht. S. 363. Zum Belege der im § angeführten Ansichten desselben mögen daher nebst den schon im § 23, 3 und § 31, 1 gegebenen noch folgende Stellen aus seinen Schriften dienen. Sie reichen hin, seinen Geist kennen zu lernen. „Es gibt nur ein Reinigungsmittel des menschlichen Herzens, und dieses ist die Taufe mit dem einfachen, lautern Wasser der Natur, aber nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, sondern im Namen des Menschen, in welchem wir offen bekennen, daß aus demselben Stoffe, woraus wir selbst zusammengesetzt sind, auch alle unsere Handlungen und Glaubensartikel bestehen." Erläut. zum Wesen der Religion, I. B. sämmtl. Werke, S. 392. „In rohen Zeiten und rohen Völkern gegenüber ist daher die Religion wohl ein Bildungsmittel der Menschheit, aber in Zeiten der Bildung vertritt die Religion die Sache der Roheit, der Alterthümlichkeit, sie ist

die Feindin der Bildung." Wesen der Religion, I. B. sämmtl. Werke, S. 446. „O ihr Kurzsichtigen! ihr sucht nach übermenschlichen Wesen, und seht nicht, daß das Wesen, welches über euch und allen euren übermenschlichen Götzen steht, einzig — der Mensch ist." Erläut. S. 369. „Die Religion ist daher so wenig ein Besserungsmittel des Menschen, daß sie ihn vielmehr zur Verstellung vor sich selbst, zum Selbstbetrug verführt, indem sie seinem Glauben und Handeln andere Motive unterlegt, als in Wahrheit zu Grunde liegen." Erläut. S. 393. „Gott ist, was sich die Menschen nicht sind, — aber sein sollen, — — er überhebt sie der Pflicht, das selbst einander zu sein, was er an ihrer statt ist; denn wenn ein Wesen ist, welches die Uebel wieder gut macht, die ich Andern zufüge, oder wenigstens im Vertrauen auf die göttliche Entschädigung bestehen lasse, warum soll ich aus meinen Mitteln diese Uebel aufheben? — — Wozu ist eine menschliche Gerechtigkeit, wenn eine göttliche ist, wozu eine menschliche Vorsorge und Vorsehung, wenn eine göttliche ist? So ist der Gottesglaube nur ein theoretischer Glaube, in der Praxis sind alle Menschen — ausgenommen die Schwärmer — zu ihrem eigenen und Anderer Glück Atheisten, sie widerlegen durch die That ihren Glauben." Erläut. S. 382. „In der Theorie sind die Götter die Herrn des Menschen, aber nur, um in der Praxis die Diener desselben zu sein. Der Mensch in den Händen Gottes ist wohl der Anfang, aber der Gott in den Händen des Menschen ist das Finale, der Endzweck der Religion." Erläut. S. 361. „Nur dann ist das Sein Gottes für den Kopf eine Nothwendigkeit, für das Herz ein Bedürfniß, wenn die wesentlichen, d. h. die Gott zu Gott machenden Eigenschaften, wie z. B. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit nicht auch in uns sind; denn sind sie auch in uns, so bleiben sie, Gott mag sein oder nicht sein, und es ist daher an die Annahme eines Gottes kein wesentliches Interesse geknüpft." Luther S. 262. „Ein Gott, der Dir nur in den Kopf kömmt, wenn Du das gute Wesen aufgibst, welcher Dir den Glauben an das Gute als das wahre, letzte d. h. göttliche Wesen raubt, das Gute nur zu einem Anthropomorphismus, einem bloßen Bilde, einer bloßen Erscheinung herabsetzt, ein solcher Gott ist in der That kein Gott, sondern ein böses Wesen." Luth. S. 305.

3. Der Atheismus ist die Kehrseite des Pantheismus. Jener hat nur Welt, dieser nur Gott. Jener sagt, weil das Endliche wirkt, sei Gott überflüssig, dieser aber, weil Gott der Unendliche und Unbeschränkte ist, könne die Welt bloß eine unselbständige Erscheinung sein. Nach dem Atheismus ist das Viele selbständig, aber er läugnet die Selbständigkeit der Einheit; nach dem Pantheismus ist nur die Einheit selbständig, und es ist keine für sich bestehende Vielheit. Keines dieser Systeme vermag das Zusammenwirken Gottes und der Welt zu begreifen; jedes fürchtet durch die Annahme eines Zusammenwirkens Gottes und der Welt das eigenthümliche Wesen beider zu zerstören, aber gerade durch die Läugnung des Zusammenwirkens zerstört es sowohl der Atheismus als der Pantheismus. Der Atheismus zerstört die Eigenthümlichkeit der Welt; denn er macht sie zum Absoluten und treibt den Satz auf die Spitze: Mensch, hilf dir selbst, dann hilft dir Gott! (eigentlich: dann ist es, als hülfe dir Gott); der Pantheismus zerstört die Eigenthümlichkeit Gottes; denn er macht ihn zur Welt, und wurde daher immer als verwandt mit dem Atheismus betrachtet.

Wie die dramatische Kunst das Zusammenwirken Gottes und der Welt darstellt, indem Nothwendigkeit (Schicksal, ewige Weltordnung, Vorsehung) und Freiheit (freie Wirksamkeit des Menschen) in ihr auftreten, so spielt sich auch das Weltdrama ab durch das Zusammenwirken zweier Kräfte — der Vorsehung und der freien Selbstbewegung der Menschen. Fehlt im Drama die Freiheit, so ist sein tragischer Charakter verloren; fehlt die höhere Leitung der Weltordnung, so entbehrt es des idealen Aufschwungs. So ist es im Weltdrama, in der Weltgeschichte. Weder Herodot, noch Thukydides haben ihren Geist begriffen.

Dritter Theil.

Die Lehre vom Wesen der Welt.

I. Das Wesen der Welt im Allgemeinen.

§ 34.

Vielheit der Weltsubstanzen.

Gott ist der in sich von Anbeginn vollendete Geist, und als solcher die Idee der Welt. Realisirt er nun diese Idee, so kann er sie nur auf Weise der Schöpfung und als eine Vielheit geschaffener Substanzen realisiren. Denn da er vollkommener Geist ist, so ist die wirkliche Welt nicht Erscheinung seiner Substanz, sondern eigene Substanz, — eine Substanz, die nur durch neue Setzung oder durch Schöpfung entstehen kann. Aber diese neu gesetzte Substanz ist eine Vielheit von Substanzen; sie ist ja die realisirte göttliche Idee von der Welt, also die realisirte und als solche gesetzte Vielheit, die in Gott aufgehoben und negirt ist (§ 28, 1), sie ist die als Vielheit gesetzte Substanz; — die Welt ist Vielheit von Substanzen.

Der nämliche Gedanke ergibt sich auch aus folgender Betrachtung. Da die Welt die Substanz ist, die nicht Gott ist, so ist sie die nicht von Anbeginn vollendete Substanz. Als Substanz ist sie Thätigkeit, als erst zu vollendende Substanz ist sie zur Entfaltung ihrer Thätigkeit des Andern bedürftig. Dieses Andere kann aber nicht unmittelbar

Gott sein, weil er selbst nicht Welt ist und selbst nicht zur Welt werden kann. Also wird sie nur mittelbar durch Gott vollendet, d. h. dadurch, daß er andere Substanzen schafft, an deren einer sich die andere ergänzt. Die Welt muß daher in sich getheilt, in sich geschieden, sie muß eine Vielheit von Substanzen sein.

Diese Vielheit ist aber:

a) Vielheit endlicher Substanzen; denn indem die eine der andern gegenübersteht, hat sie an ihr das Ende, ist endlich. Das Endliche ist aber weder reine Negation, bloßes Vergehen und Verschwinden, noch ist es ursprüngliche, absolute Position. In jenem Falle wäre das Endliche, wenn sein Begriff nur das Negative wäre, wenn es nur im Negirtwerden, nur im Vergehen und Verschwinden bestände, nicht Substanz, sondern bloße Erscheinung; ist es aber selbst Substanz, wenn auch relative oder geschaffene (§ 6, 2), so hat es eine bleibende Grundlage, eine sich erhaltende und darum einheitliche Basis, es ist nicht bloß Negation, es ist Position. Wäre es aber ursprüngliche absolute Position, so wäre es nicht geschaffene Substanz, also nicht unvollendete, sondern vollendete Substanz, es wäre kein Endliches.

b) Die Vielheit ist ferner Vielheit spontanreceptiver Substanzen; denn als Substanz ist jede thätig, bringt Wirkungen hervor, und erscheint selbst in ihren Wirkungen (§ 6 und § 7), jede ist spontan. Nichts ist bloß passiv, nichts ganz todt, es gibt keine materia iners, welche in sich gar keine Wirksamkeit und Bewegung hätte. Jede der endlichen Substanzen ist vielmehr ein ὄν nach Platon, eine ἐνέργεια nach Aristoteles, eine Monade nach Leibnitz, eine Selbstbejahung nach Schelling, eine Position nach Fichte dem jüngern. Es ist dieß der stets sich geltend machende, durch keine irdische Macht verwüstliche Kern der Substantialität und Spontaneität im Endlichen. Aber indem jede der vielen Substanzen sich gegenüber eine andere hat, an der sie ihre Schranke findet, so hat sie die Schranke nicht bloß außer sich, sondern in sich; denn sie hat ja in sich den Mangel der andern, also in sich die Möglichkeit und das Bedürfniß der Ergänzung. So ist sie eben so sehr passiv und receptiv, als aktiv und spontan. Die Receptivität ist das μὴ ὄν des Platon, die δύναμις und στέρησις des Aristoteles, die potentia der Scholastiker, die materia prima des Leibnitz. Die sich selbst erhaltende Position vertritt bei Herbart die Stelle der

Spontaneität, die ihm eigentlich fehlt, wie die Störung die Stelle der Receptivität vertritt, die gleichfalls bei ihm keinen Platz finden kann. (§ 5, 3, § 23, 1 und § 35, 1.) Obschon jede der vielen Weltsubstanzen spontan, wirkend und wirklich ist, so hat sie doch vermög' des Begriffes der Endlichkeit die Receptivität an sich, und bedarf zur weitern Verwirklichung und Vollendung der hinzutretenden und ergänzenden andern. Darum ist die Vielheit

c) Vielheit zeitlicher Substanzen, d. h. jede der vielen bekommt ihre weitere Verwirklichung und Vollendung erst nach und nach. Denn da jede eine beschränkte ist, und daher ihre Vollendung noch nicht hat, sondern erst durch die Ergänzung der andern bekommt, so geht die Vollendung einer jeden erst nach und nach durch den Hinzutritt der ergänzenden andern vor sich, und diese successive Verwirklichung ist (objektiv genommen) die Zeit, der Gegensatz der Ewigkeit (§ 29, 1, a), d. h. der von Anbeginn gegebenen und vollendeten Entwicklung. So sind alle Weltsubstanzen schon vermög' ihres Begriffes in der Zeit, und nur Gott ist ewig.

Wiederholen wir das im § 34 Gesagte, so ist die Welt, als die nicht von Anbeginn vollendete Substanz, die Vielheit endlicher, spontan-receptiver, in der Zeit sich entwickelnder Substanzen.

Erläuterungen.

1. Der Begriff des Endlichen wird sowohl vom Pantheismus als von den atomistischen und monadistischen Systemen (§ 23) falsch aufgefaßt. Nach jenem ist es das bloß Dahinschwindende (das stete Negirtsein) ohne allen positiven, beharrlichen Kern, nur Erscheinung ohne alles Wesen, nur Accidenz ohne alle Substanz, und daher nur das Nichtseiende, Negative, Vergängliche. So bei Spinoza. Bei ihm ist das Endliche, d. h. die unendlich vielen modi oder Erscheinungsweisen der Substanz bloß das Negative, das non esse. „Haec ergo determinatio (d. h. die modi, das Endliche) ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse.“ Epist. 50. (§ 6, 3.) So bei Hegel. Obschon er Spinoza tadelt, daß er kein Endliches, keine Welt habe, daß er mit dem Begriff des Andersseins Gottes nicht Ernst gemacht habe (§ 6, 3 und § 25, 1), so erhebt er sich doch bei Bestimmung des Endlichen nicht über den Begriff des Negativen, indem auch ihm das

Endliche oder die Welt „nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist.“ Encykl. § 50. Ist aber das Endliche, wenn es so gefaßt wird von Hegel, das wahrhafte Anderssein Gottes?

Die atomistischen und monadistischen Systeme, der Gegensatz der pantheistischen, verkennen die geschaffene Natur der endlichen Substanzen, ihnen sind sie ursprüngliche Principien, sie werden ihnen zu einer Vielheit von Göttern. (§ 23, besonders die Erläuterungen.) Auch Fichte d. j., indem er gegen die absolute Verschwindbarkeit des Endlichen polemisirt, und geltend macht, daß das Endliche einen unvertilgbaren Kern*) in sich trage, nähert sich hierin den atomistischen und monadistischen Systemen; denn das Endliche ist nach ihm eine Urposition, deren Substanz ewig in Gott, ja Gottes Realität selbst ist, aber zur Welt wird, wenn sie ihren Eigenwillen geltend macht. (§ 27, 1.) Kann aber die Realität Gottes endlich werden? und umgekehrt, wenn das Endliche die Realität Gottes ist, wie kann es unvollendet sein?

So wird es also nie zu einem wahrhaft Endlichen kommen, so lange man sich nicht entschließt, es als eine mit der Substanz Gottes nicht zusammenfallende Substanz anzuerkennen.

2. Wenn die Scholastiker sagen, alles Endliche bestehe aus Stoff und Form, und nur Gott sei stofflos, so ist dieß in soweit richtig, als dieses Bestehen nicht als eine Komposition, nicht als ein äußeres Aneinanderkommen betrachtet wird. Die Form ist das (allerdings zum bestimmten Wirken erweiterte) Spontane, es ist die ἐνέργεια des Aristoteles, welche zur ἐντελέχεια geworden (§ 7, 2 und § 10, 3); aber die Form bedarf, weil sie endlich ist, des Andern, es ist ihr Stoff. Eben weil es in ihrer Natur liegt seiner zu bedürfen, weil es in ihrer Natur liegt spontanreceptiv zu sein, ist er ihr nicht äußerlich, sondern

*) »Jedem Endlichen, als dem schlechthin Qualirten oder Bestimmten durch das Absolute, wohnt eben damit ein unendlich sich Behauptendes (eine absolute Urqualität oder Urrealität) aus dem Absoluten bei, welche ebenso im Bezogensein des Endlichen auf Anderes, wie in seinem Selbstwerden zu Anderm, die Eine und Gleiche mit sich selbst bleibt, — die eigentliche Basis und Realität in allem Seienden, welche, so wie sie ist, damit zugleich in unendliche Beziehung gesetzt ist, sonach zwar ihre Beschaffenheit wechseln, oder selbst zu sich Anderm werden muß, ihre Urbestimmtheit aber unvertilgbar durch diesen Wechsel hindurchträgt.« Ontolog. S. 189.

sie hat ihn bereits an sich. Ihr Zusammenbestehen ist kein äußerliches Aneinanderkommen, sondern ein wesentliches, somit innerliches Ineinandersein, es ist Untrennbarkeit des Stoffs und der Form, des Receptiven und Spontanen; das Endliche ist spontanreceptiv.

Läugnet man die Spontaneität des Endlichen, so vernichtet man es. Die Locke'sche Auffassung der Seele, nach welcher sie rein passiv ist, hebt sie ganz auf, und ihre nothwendige Konsequenz ist der Materialismus. Cartesius hält die Materie für bewegungslos, für materia iners; so mußte aus ihm der Pantheismus des Spinoza hervorgehen, dem das Endliche das non esse, das rein Negative ist. Läugnet man die Receptivität des Endlichen, so wird es zum vollkommenen Fürsichsein, zum rein Unabhängigen und Absoluten erhoben, eine Rolle, die es in allen atomistischen, monadistischen und idealistischen Systemen einnimmt. Auch im Praktischen hat der Satz, daß alles Endliche spontanreceptiv sei, große Anwendung. Nichts ist bloß passiv, Alles ist spontan. Nichts ist bloß spontan, Alles ist receptiv. Daher läßt sich nichts vertilgen durch endliche Macht; versucht man es, so tritt seine Reaktion ein, es macht sein Dasein geltend. In der Erziehung ist die bloße Dressur unmöglich, und der Spruch: Naturam expellas furca, tamen usque recurret, hat seine Wahrheit, wenn man die Natur nur im ächten Sinne des Wortes nimmt. Des Zöglings Individualität wird immer wieder hervorbrechen. Eine Regirung, welche den Geist ihres Volkes nicht versteht, nach allgemeinen Ideen centralisirt, und Alles in spanische Stiefel einschnürt, findet wenigstens im Gemüthe des Volkes immer Opposition; sie herrscht bloß durch mechanischen Druck, und vermag keine Wurzeln im Herzen des Volks zu schlagen.

Indem der Stoicismus (§ 13, 1 u. 3 u. § 47, 3) die Unabhängigkeit und Freiheit des Ich von der Außenwelt anstrebt, und daher die Flucht von ihr und das Zurückziehen in sich selbst als das höchste Ideal ansieht, stellt er sich die eitle Aufgabe, von der Receptivität, in der er sich gefangen fühlt, frei zu werden, bloß spontan zu sein und in dieser vermeintlichen Spontaneität seinen Genuß zu haben. Aber seine Aufgabe ist eine unmögliche, denn auch der endliche Geist ist spontanreceptiv.

3. Der Begriff der Zeit muß objektiv und subjektiv genommen werden. Objektiv ist sie die successive Verwirklichung und Entwicklung

eines Endlichen. Sie ist nicht etwas von ihm Getrenntes, etwa eine Realität, in der es sich befände, auch nicht eine von ihm abstrahirte Eigenschaft, eben so wenig ein Abstraktum aus dem Verhältnisse der Dinge unter einander, sondern sie ist die Form der Thätigkeit eines endlichen Wesens, vermög' der es sich nach und nach verwirklicht. Jedes Endliche tritt erst nach und nach in die Wirklichkeit, es ist an die Form des Nacheinander gebunden, und diese Form successiven Thuns und Verwirklichens ist die Zeit. Darum ist auch jedes Endliche und die Welt überhaupt zeitlich, wenn sie auch seit aller Zeit ist (§ 29, 1), und nur Gott ist nicht in der Zeit, sondern ewig, weil seine Verwirklichung auf einmal, von Anbeginn fertig und vollendet ist.

Subjektiv genommen ist die Zeit das Maß der successiven Verwirklichung. Der Maßstab ist nach Aristoteles, dessen Untersuchungen über die Zeit (wie auch über den Raum) zum Schärfsten und Gediegensten gehören, was über sie geschrieben worden ist, die Gegenwart des Augenblicks, das τὸ νῦν. Durch den Augenblick zählen oder messen wir die sich nach und nach verwirklichende Entwicklung eines endlichen Wesens. Die Zeit ist darum immer endlich; denn was durch den Augenblick, also einen endlichen Maßstab, gemessen wird, ist nothwendig endlich. Indem wir aber über jede gemessene Veränderung hinausgehen, und ein noch größeres Maß zu denken vermögen, so entsteht der Begriff einer unendlichen Zeit, die nichts anderes ist, als die immer wieder in Gedanken fortgesetzte Reihe von Augenblicken, — die schlechte Unendlichkeit Hegel's. Die Zeit ist also nicht etwas bloß Subjektives im Sinne Kant's, d. h. eine bloße Form der Thätigkeit des Subjekts, eine Form des subjektiven Bewußtseins, vermög' der unser Geist Alles, — zunächst seine eigenen Erscheinungen (seine Anschauungen), und mittelst derselben auch die äußern Erscheinungen in ein Nacheinander versetzt, sondern sie ist eben so eine objektive Form der Dinge selbst, vermög' der sie in einem Nacheinander sind, und in einem Nacheinander sich verwirklichen. Objektives und Subjektives gehen daher zusammen; wir schauen die Objekte in einem Nacheinander an, weil sie es sind; wir reproduciren sie in einem Nacheinander, weil sie sich selbst in einem Nacheinander produciren.

§ 35.

Organische Einheit der Welt.

Die Welt ist eine Vielheit endlicher, spontanreceptiver, in der Zeit sich entwickelnder Substanzen, dieß lehrte die bisherige Entwicklung. Sind nun diese vielen isolirt, jede bloß für sich, oder sind sie mit einander in Zusammenhang, so daß sie zusammen ein Ganzes, eine Einheit bilden? Und ist dieser Zusammenhang (und die durch ihn gebildete Einheit) ein äußerlicher und daher zufälliger, oder ein innerer, und daher im Begriff der vielen Substanzen gegründeter oder nothwendiger?

Die Beantwortung dieser Fragen wird zeigen, daß die Welt eine Vielheit von Substanzen sei, deren jede sich selbst in die Erscheinung setze und insofern durch und für sich selbst, aber auch im Zusammenhang mit den andern, und insofern durch und für die andern sei, sie wird also zeigen, daß die Welt zu einem harmonischen Ganzen, zu einer geordneten Einheit, zu einem Organismus sich verkläre.

Denn jede der vielen Substanzen unterscheidet sich von den andern, sie ist nicht die andere. Sie gibt sich also selbst ihre eigenthümlichen Unterschiede, setzt selbst ihre eigenthümliche Erscheinung, und schließt die andern aus. Schlöße sie aber die andern nicht aus, so wäre sie nicht, was sie ist, hätte nicht ihre eigenthümliche Erscheinung. So wie also jede der vielen Substanzen selbst in die ihr eigenthümliche Erscheinung tritt, eben so läßt sich keine ohne die Ausscheidung von den andern, somit ohne die andern denken; damit sie sei, was sie ist, müssen auch die andern sein, diese gehören zu ihr, machen sie erst zu dem, was sie ist, — zur konkreten, wirklichen, von den andern unterschiedenen Substanz.

Daraus folgt nicht bloß, daß jede Substanz durch und somit für sich sei, sondern auch, daß sie im Zusammenhange mit den andern stehe, also auch durch und für die andern sei, und mit ihnen ein zusammenhängendes Ganzes, eine Einheit ausmache. Der Zusammenhang ist aber ein innerlicher und nothwendiger; denn er ist im Begriff der vielen Substanzen gegründet, und er ist ein allgemeiner; denn jede von ihnen ist von den andern unterschieden. So stehen also alle Welt-

substanzen in einem nothwendigen Zusammenhange, und sind erst in ihm und durch ihn, was sie sind.

a) Jede der vielen Weltsubstanzen bewirkt demnach allerdings selbst ihre Erscheinungen, gibt sich insofern selbst ihr Dasein, oder ist durch sich selbst, was sie ist; es ist die Seite ihrer Spontaneität. Aber ihre Erscheinungen und ihr Dasein werden eben so durch die andern bewirkt, ohne die sie nicht denkbar und gar nicht wäre, was sie ist; es ist die Seite ihrer Receptivität, so daß der Verlauf ihres Daseins und Lebens die Folge des Zusammenwirkens beider, und sie selbst nur durch diesen Zusammenhang ist und besteht. Und da sie durch die andern, aber auch die andern durch sie sind, so ist jede der vielen zwar zunächst Grund ihres eigenen Daseins, causa sui;*) denn dieß zu sein, ist ihr eigenthümliches Wesen, dazu ist sie der substantielle Kern. Aber zugleich ist sie auch Grund des fremden Daseins, causa alterius: denn ohne ihre Beihilfe vermöchte dieses nicht zu sein, was es ist. Jede ist, lebt und besteht nur in dieser Wechselwirkung, in diesem wechselseitig sich begründenden, aber nothwendigen Zusammenhang. So ist z. B. jeder Lebenskeim einer Pflanze allerdings selbst der Grund seines Wachsthums, seiner Erscheinungen, er ist causa sui, aber er ist es nur unter Beihilfe des Andern, d. h. des Stoffes, der ihm stets gewährt und zugeführt werden muß, um zu sein und sich zu entwickeln, und ihm auch stets gewährt und zugeführt ist; denn er steht ja mit ihm als seinem Andern im nothwendigen und innern Zusammenhange, und erst aus dem Zusammenwirken beider folgt nothwendig das Dasein und das Leben der Pflanze.

b) Aber indem jede der vielen Weltsubstanzen sich selbst, — ihre Erscheinungen und ihr Dasein bewirkt, so ist die Hervorbringung ihrer selbst ihre Aufgabe; sie ist da, sich hervorzubringen, oder sie ist für

*) Es ist kaum nothwendig zu bemerken, daß die Weltsubstanzen nicht der erste und absolute Grund und eben so wenig der letzte und absolute Zweck ihres Daseins, daß sie weder auf absolute Weise causa sui, noch auf absolute Weise finis sui seien, sondern sie sind von Gott gesetzt, und bringen nach der ihnen von Gott eingeschaffenen Bestimmung ihre Erscheinungen hervor, die sie auf sich als ihr nächstes Ziel beziehen. Der letzte Grund und der letzte Zweck ihres Daseins ist und bleibt immer Gott, der sie schuf und ihnen die Bestimmung einschuf.

sich selbst da, sie ist ihr eigenes Ziel, leitet sich selbst zu ihrer Bestimmung (§ 31), ist Selbstzweck, finis sui, und jede ἐνέργεια ist nach Aristoteles auch ἐντελέχεια. (§ 10, 3.) Die Ansicht von der Entstehung der einzelnen Substanzen (Dinge) durch generatio aequivoca *) kann nicht statt finden. (§ 42.) Da sie sich aber nicht allein bewirken kann, sondern der Beihilfe der andern bedarf, so sind diese für jene da als Mittel, dessen sie bei Hervorbringung ihrer selbst bedarf, und dessen Zweck sie daher ist. Sie ist also nicht bloß Selbstzweck, sondern auch Zweck der andern Substanzen, in denen, als ihrem Mittel, sie sich als Selbstzweck geltend macht, und ist wesentlicher, immanenter Zweck, weil es in ihrem Begriffe begründet ist, für ihre eigene Hervorbringung und für die Hervorbringung der andern da zu sein. Und dieß gilt von jeder Substanz; denn jeder ist es wesentlich, für sich und für die andern zu sein, weil jede durch sich und durch die andern ist. So ist z. B. der unorganische Stoff da für die Lebenskeime der Pflanze, welche, da sie sich selbst entwickeln sollen, Selbstzweck, aber eben so Zweck des unorganischen Stoffes sind, mittelst dessen sie sich bilden, und in dem sie sich geltend machen. Die Pflanzen sind aber da für die Thiere und beide für den Menschen, für den die ganze Natur Mittel ist. Der Mensch ist allerdings zunächst selbst sein Zweck, sich selbst zu entwickeln ist seine Aufgabe; aber er ist auch der Zweck der Natur, weil sie ihm als Mittel dient, und er seine Gedanken, Plane, Thaten ihr einprägt. Umgekehrt ist nicht bloß das Thier Mittel für die Pflanze, der es den Stick- und Kohlenstoff bereitet, nicht bloß das Thier und die Pflanze sind Mittel für die unorganischen Stoffe, welche durch ihre Aushauchung und Verwesung wieder hergestellt werden, sondern selbst der Mensch ist Mittel für die Natur, theils durch seine physiologischen Funktionen, theils durch seine körperliche und geistige Thätigkeit, durch die er den Boden bebaut, und das Wachsthum der Natur befördert, — abgesehen von Beziehungen, welche uns unbekannt sind.

So ist also Alles im wechselseitig sich vermittelnden Zusammenhang, wodurch zwar Jedes für sich, aber auch für Anderes ist, und der

---

*) Man versteht unter generatio aequivoca das Entstehen der Dinge durch Zusammenwirken verschiedener Kräfte, ohne daß eine von ihnen die beiwirkenden andern bestimmte, ihr Ziel, ihr sie beherrschender und in sich umgestaltender Zweck wäre.

Unterschied, wie sich später ergeben wird, ist nur dieser, daß die einen Weltsubstanzen vorherrschend durch und für sich und nur durch ihre Thätigkeit für andere, — Personen sind, die andern aber, obschon auch zunächst für sich, doch nicht bleibend für sich und daher vorherrschend für andere, — Sachen sind.

c) Indem jede der vielen Weltsubstanzen mit den andern im Zusammenhange steht, somit eine auf die andere innerlich und nothwendig bezogen ist, ergänzt eine die andere, und bringt sich durch sich selbst und mittelst der andern hervor. Aber sie bringen auch durch ihr Zusammenwirken das große, innerlich zusammenhängende Ganze, das Universum, die Welt hervor. Sie hervorzubringen ist ihnen gleichfalls wesentlich; weil die vielen Einzelnen wesentlich auf einander bezogen sind, so ist dieß ihr Zweck, der bereits in ihnen liegt, ihnen, den auf einander bezogenen Vielen, als beziehende Einheit immanent ist, und sie daher auch bei Hervorbringung ihrer selbst leitet. So bringen also die vielen Weltsubstanzen im Zusammenhang mit einander in der wechselseitig sich begründenden und wechselseitig sich vermittelnden Beziehung nicht bloß sich selbst, sondern auch das zusammenhängende, somit einheitliche Ganze — das Universum hervor, oder wie die vielen Endlichen (Vielheit) ihre Verwirklichung nur im Ganzen und durch das Ganze (Einheit) finden, so findet auch das Ganze (Einheit) nur in den Einzelnen und durch die Einzelnen (Vielheit) seine Wirklichkeit, und die Welt ist somit eine Vielheit sowohl durch sich und durch Anderes, als auch für sich und für Anderes seiender Substanzen, welche durch den in ihnen liegenden Zweck eben so wechselseitig sich selbst als auch das einheitliche Ganze hervorbringen, — sie ist organische Einheit oder Kosmos.*)

---

*) Ist die im § 31 entwickelte Ansicht nicht in einem Widerspruch mit der in diesem § entwickelten? Dort scheint die Beziehung der vielen Weltsubstanzen auf einander (d. h. die immanente Leitung der Welt) von Gott gegeben, ihnen eingeschaffen zu sein, hier scheint sie in ihrem Begriffe zu liegen. Dort scheint sie vom Willen Gottes abzuhängen, hier unabhängig vom göttlichen Willen aus dem Begriffe des Endlichen zu folgen. Dort scheint theologischer, hier ontologischer Standpunkt zu sein. Allein schon das im § 3, 3 Gesagte löset dieses Bedenken. Die wechselseitige Beziehung der Weltsubstanzen auf einander ergibt sich aus ihrem Begriffe, ist

Erläuterungen.

Der Zusammenhang der vielen Substanzen in der Welt konnte nie völlig geläugnet werden, er drängt sich uns zu offenbar auf. Aber er wurde nicht immer als ein innerer und nothwendiger gedacht; als solcher ist er aber Causal- und Finalnexus.

1. Die Vielen in der Welt können betrachtet werden als rein für sich seiend ohne alle innere, d. h. in ihrem Wesen gegründete Beziehung auf Anderes. Sie haben das Andere durchaus nicht an sich, sind also unveränderlich, starr und bewegungslos, todte Ruhe ohne alles Leben, reines Gleichbleiben ohne alle Entwicklung, bloße Position ohne alle Negation, abstraktes Fürsichsein, ohne es im Andern geltend zu machen. Solches abstraktes Fürsichsein ohne alle Beziehung auf Anderes heißt Atom. Es ist nun leicht begreiflich, daß es in der Atomistik, d. h. in der Lehre, daß die vielen Weltsubstanzen Atome seien, zu keinem innern und nothwendigen Zusammenhang derselben kommen könne, sie können nicht innerlich in einander eingreifen, und sich nicht innerlich verknüpfen, weil ihnen die innere Beziehung auf einander fehlt. Wie also in der Atomistik keine höchste Einheit (§ 23), so findet überhaupt kein Organismus, ja selbst keine chemische Verbindung statt; denn selbst bei dieser ist eine innere, die sich verbindenden alterirende, sie neutralisirende Vermischung, und im Organismus macht sich das Fürsichsein (der Lebenskeim) im Andern (dem Stoffe) geltend, indem er dieses (das Andere, den Stoff) organisirt, d. h. in sein Wesen umwandelt. Es findet in der Atomistik nur äußere Verbindung, d. h. äußere Aneinanderreihung statt, und die Atome bringen es bloß zu einem Conglomerat, zu einem Aggregat, oder wenn von der Starrheit der Atomistik etwas nachgelassen wird, zu einem äußern, aber das innere Wesen der Vielen nicht berührenden Eingreifen derselben in einander, — zu einer mechanischen Verbindung. Da nun aber das Aneinanderreihen und noch mehr das mechanische Eingreifen eine bewegende Kraft

---

ontologische Consequenz, wenn Gott die Welt schaffen wollte. Er konnte das Endliche nicht anders als endlich, d. h. sich wechselseitig begränzend und ausschließend, daher nicht anders als in Beziehung auf einander schaffen, ob er es aber schaffen wollte, ist nicht ontologische Consequenz, ist That des frei wollenden Gottes.

nöthig macht, da die Vielen für sich selbst starr und unbeweglich sind, so treibt sie eine außer ihnen stehende Kraft an einander, wobei sich aber ihr inneres Wesen durchaus nicht ändert, bald eine wirbelnde Bewegung, bald der Zufall, bei Neuern z. B. bei Gassendi und bezüglich seiner mechanischen Naturauffassung selbst bei Cartesius der ganz äußerlich gedachte Gott, der den vielen Substanzen die Bewegung und wechselseitige Beziehung nicht einschuf, sondern als primus motor ihnen rein äußerlich bleibt, — immer aber ist es eine Kraft, von der man nicht weiß, woher sie kommt.

Atomistiker hat es zu allen Zeiten gegeben, und ihre Lehre wurde auf die verschiedensten Verhältnisse angewendet. So in alter und neuer Zeit auf die Physik. Bei Leukipp und Demokrit, den ältesten Atomistikern, sind die ewigen Grundstoffe der Welt durch das Leere von einander getrennte, also in keiner Beziehung zu einander stehende Atome, welche aber durch eine wirbelnde Bewegung (δίνη) äußerlich an einander gebracht werden, und die verschiedenen Weltwesen bilden. Eben so bei Epikur, der statt des Wirbels den Zufall die mechanische Verbindung bewirken läßt. Gassendi, ein französischer Philosoph des 16. Jahrhunderts und sonst Gegner des Cartesius, und die französischen Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts stehen auf dem nämlichen Boden, nur daß jener von den Folgerungen der Gottesläugnung zurückgeschaudert wäre, die diese konsequenter Weise aus der beiden gemeinsamen Annahme der beziehungslosen molécules zogen. Auch die gewöhnliche empirische Physik kommt wohl kaum über den atomistischen Mechanismus hinaus. In neuerer Zeit scheint das System Herbart's (§ 5, 3 und § 23, 1), so sehr er diese Benennung ablehnt, doch wesentlich Atomismus zu sein. Seine unendlich vielen „Realen", seine einfachen, unveränderlichen „Positionen" ohne alle in ihnen begründete Beziehung auf Anderes bei allem Mangel einer erkennbaren Einheit, — sind sie nicht Atome, sind sie nicht abstraktes Fürsichsein?

Auch auf das Praktische wurde die Atomistik angewendet, ja sie übt mehr oder minder bewußt auf alle Lebensverhältnisse der Gegenwart einen zerstörenden Einfluß. Die Lehre vom sogenannten Naturzustand, vermög' dessen die einzelnen Menschen von Natur aus isolirt für sich dastehen, und nicht durch ein in ihnen gegründetes Bedürfniß der Natur, also nicht durch innere und wesentliche Beziehung, sondern bloß durch

den willkürlich geschlossenen Gesellschaftsvertrag sich an einander anschließen, und eben so wenig von Natur aus in sich selbst eine sie beherrschende Macht haben, sondern sie erst durch den Unterwerfungsvertrag hervorbringen, — diese Lehre vom sogenannten Naturzustande der Menschen, was ist sie anders als die Annahme, daß die Menschen von Natur aus beziehungslos, daß sie Atome seien? Auflösung aller Korporationen und Verbindungen, Aufhebung alles Unterschiedes in der Gesellschaft, alle Stände gleich machende Nivellirung, Zerbröckelung der Gesellschaft in lauter Einzelne, die sich gleich sein und gleiche Rechte haben sollen, und Isolirung dieser Einzelnen ist Atomismus in den socialen Verhältnissen, — Abbrechung alles historischen Zusammenhangs, Zusammenwürfelung zufälliger Majoritäten, centralisirende Uniformirung nach einer allgemeinen abstrakten Idee und hiemit verbundene Tödtung des Zusammenhangs des Lebens in den einzelnen Gliedern ist Atomismus in der Politik. Der Atomismus ist die Form, aber auch die Krankheit unserer Zeit.

2. Werden die Vielen in der Welt zwar gleichfalls als für sich seiend betrachtet, aber ihnen nur die Beziehung auf Anderes außer ihnen, nicht aber die Beziehung auf Anderes in und an ihnen selbst abgesprochen, so ist diese Ansicht der Monadismus des Leibnitz. Nach ihm ist jede der vielen Weltsubstanzen eine Monas, d. h. eine für sich abgeschlossene, mit den andern Monaden in keiner Beziehung stehende Einheit, sie ist ein mundus separatus (§ 23, 2), denn „die Monaden haben keine Fenster, durch welche irgend etwas ein= oder auszutreten vermöchte". Monadologie Nr. 7. Aber seine Monas ist kein Atom, d. h. kein abstraktes Fürsichsein ohne alle Beziehung auf Anderes, vielmehr haben die Monaden diese Beziehung in sich selbst, indem sie nicht unveränderlich, starr und unbeweglich sind, sondern die Veränderung, somit das Viele sich an ihnen selbst findet. Jede Monas stellt nämlich aus dem einheitlichen Mittelpunkt ihres Wesens eine Vielheit von Erscheinungen, Veränderungen u. s. w. heraus, ohne aber in dieser Hervorbringung von andern Monaden unterstützt zu werden, oder sie zu unterstützen. So ist jede allein, steht mit den andern nicht in Verbindung, ist zwar causa sui, aber nicht causa alterius; „denn es läßt sich weder aus der einen in die andere etwas übertragen, noch in dieser letztern durch die erstere eine innerliche Bewegung erzeugen, die von außen

geweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte." Monadol. Nr. 7, Erklärungen gegen Foucher. Dieses Herausstellen und Hervorbringen des Mannigfaltigen heißt Leibnitz Vorstellen (§ 9, 1), wobei natürlich an ein bewußtes Vorstellen erst bei den vollkommnern Monaden, d. h. bei den Seelen gedacht werden darf, und indem die Monas (das einheitliche Centrum) die vielfache Mannigfaltigkeit der Erscheinungen (das Andere des einheitlichen Centrums) vor sich hinstellt, hat sie das Andere ihrer selbst an sich, und „wie im Centrum die unendlich vielen Winkel, welche durch die in ihm zusammenlaufenden Radien sich bilden, verschwinden" (Princ. de la nat. § 2), so sind auch die vielen Erscheinungen in der Monas aufgehoben. Das Viele ist aber das Universum, da aber dieses Universum nicht durch Thätigkeit von außen, sondern durch die Selbstthätigkeit der Monas in ihr entstanden ist, so ist sie zwar „ein lebendiger Spiegel des Universums" (Monadol. Nr. 56 und 63, Briefe an Mr. Rem. de Montmort u. a. a. O.) und „ein Universum in nuce, und in jeder Monas kann daher Alles gelesen werden", — aber „dieß Universum ist in der Monas kraft ihrer eigenen Gesetze, als wie wenn nichts existirte als Gott und sie." (Syst. nouv. § 14.)

So ist also die Monade allerdings ohne alle Beziehung auf andere Monaden, nicht aber ohne Beziehung auf Anderes überhaupt, und darum ist der Monadismus zwar kein Atomismus, aber indem die einzelnen Monaden nicht auf einander wirken, so lehrt Leibnitz doch keinen wahren Zusammenhang der Vielen in der Welt, sondern stellt dem natürlichen und wahren einen künstlichen und idealen Zusammenhang — das System der harmonia praestabilita unter, welches die Lehre vom wirklichen Zusammenhang ersetzen soll. Denn obwohl keine Monas auf die andere wirke, so wirke doch jede der andern entsprechend und mit ihr harmonisch, keine stehe zwar mit der andern in Zusammenhang, und doch bilden alle mit einander ein harmonisches Ganzes.

Wie ist dieß möglich? Dadurch, daß die Urmonas (Gott, der Urheber der Monaden), welche die Monaden aus sich „effulgurirte", die innere Wirksamkeit der einen so harmonisch zur Wirksamkeit der andern schuf, daß sie mit ihr, ohne sie zu berühren, ein harmonisches Ganzes ausmacht, welches dem Auge des Beschauers wie ein großer Organismus vorkommt, der es aber nicht in Wirklichkeit, sondern bloß in der harmonisch

vorherbestimmenden Idee Gottes ist. Denn „die Seelen (Monaden) empfinden wohl das, was außer ihnen vorgeht, aber nur durch das, was in ihnen selbst vorgeht, und was kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Substanz zu einem lebendigen Spiegel des Weltalls macht, den äußern Dingen entspricht", und „der Grund dieser Uebereinstimmung ist in einer prästabilirten Harmonie oder in Gott zu suchen, durch den der Einfluß einer Monade in die andere, der in den einfachen Substanzen nur ein idealer ist, zur Wirkung kommt." Oder mit Anwendung dieser Gedanken auf die Wechselwirkung der menschlichen Seele und des menschlichen Leibes: „Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen, der Körper den seinigen, und beide treffen kraft der zwischen den Substanzen vorherbestimmten Harmonie zusammen, weil sie beide Darstellungen desselben Universums sind." „Dieses System bewirkt, daß die Körper handeln, als ob sie, was unmöglich ist, gar keine Seelen besäßen, und die Seelen handeln, als ob sie keine Körper hätten, und doch alle beiden so handeln, als wirkten die einen auf die andern." Monadol. Nr. 51. 78. 80, Briefe an Arnauld, Theodicee I. § 62 u. a. a. O.

Es ist schon § 23, 2 gezeigt worden, wie die Monadologie selbst die Keime ihrer Widerlegung enthalte. Denn wegen der den einzelnen Monaden zukommenden materia prima ist jede auf die andere bezogen. Ja Leibnitz gesteht den Zusammenhang der Monaden sogar offen zu, denn die materia prima und die ihretwegen nothwendige Unvollkommenheit und Verworrenheit des Vorstellens ist „das Band, das jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet", und die Monaden hindert „von dem allgemeinen Bande losgerissen und gleichsam Deserteurs oder Ausreißer von der allgemeinen Ordnung zu sein." Sur le princ. de vie Erdmann's Ausgabe, S. 432.

3. Der nothwendige Zusammenhang der Weltsubstanzen unter einander heißt Causalnexus, und zwar als bestimmter Zusammenhang Finalnexus.

Ursache — causa — heißt nämlich das, was ein Anderes (die Wirkung) nothwendig setzt, so daß, wenn es da ist, nothwendig auch das Andere da ist, und die nothwendige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung heißt Causalnexus. Da nun die Weltsubstanzen nothwendig einander an sich haben, so ist offenbar, daß wenn die eine gesetzt

ist, auch die andere gesetzt sein müsse, daß sie also und zwar alle in einem Causalnexus stehen, und da dieser wechselseitig ist, so ist das wahre Verhältniß die Wechselwirkung oder das wechselseitige Sich-Hervorbringen und Bewirken der Weltsubstanzen. Dieses Hervorbringen ist aber ein bestimmtes, es geht nach einem, jeder Weltsubstanz immanenten Zwecke vor sich. Zweck, Ziel — finis — heißt nämlich das, was durch die Wirksamkeit einer Ursache gesetzt, der fixe Punkt, der in der Bewegung des Wirkens erreicht werden soll, und da dieser Punkt die Ursache in ihrer Bewegung leitet, also schon am Anfang ihres Wirkens da ist, so ist der Zweck, ganz abstrakt ausgedrückt, das, was sich im Anderssein erhält und geltend macht, — das Mitsichgleichbleiben im Anderssein. Da nun jede Weltsubstanz, indem sie sich in die Erscheinung setzt, sich hervorbringt und zwar mittelst der andern, die ihr als Stoff dient, so ist jede selbst der fixe Punkt, der sich erhält und geltend macht in der andern; sich selbst hervorzubringen, und in der andern geltend zu machen ist ihr Zweck, der eben so immanent als wechselseitig ist, da sie sich und die andern hervorbringen soll. Mit dem Causalnexus ist also der Finalnexus gegeben, er liegt in ihm, und ist nur der genauer explicirte und durchgedachte Causalnexus. Causal- und Finalnexus sind aber nicht bloß subjektiv zu fassen, d. h. sie sind nicht bloß Formen unsers Geistes, und von ihm auf die Objekte übertragen, wie Kant will, sondern sie sind objektiv, d. h. sie liegen in den Objekten selbst, oder: wir stellen die Objekte nicht bloß vor, als wenn sie in dieser Verbindung wären, sondern sie sind es auch.

Kant nämlich, überwältigt und hingerissen von Bewunderung des Zusammenhangs, der Ordnung und der Zweckmäßigkeit in der Welt (§ 18) vermag weder den Causal- noch den Finalnexus zu läugnen, aber eben so wenig läßt seine dualistische Richtung, — vermög' der das formende und bestimmende Princip nur in den Geist fällt, die Objekte aber (wenigstens für unsere Erkenntniß) desselben bar, und daher bloß für uns und unser Vorstellen in Zusammenhang und Ordnung sind, nicht aber an sich und objektiv, — ihn die Objektivität dieses Nexus erkennen. Nicht die Objekte stehen in einer solchen Verbindung, sondern wir können vermög' der Einrichtung unseres an die Kategorien der Causalität und der Zweckmäßigkeit gebundenen Verstandes sie nicht anders als verbunden denken, wir übertragen den Zusammenhang auf sie, und

nun erscheinen sie uns allerdings so, ohne daß damit ausgemacht wäre, daß sie auch so seien. Kritik der Urtheilskraft, Einleitung IV und V, und §§ 69—75.

Wer stimmt nicht mit Zimmermann überein, der in seiner Schrift: Monadologie nebst einer Abhandlung über Leibnitz und Herbart u. s. w. S. 79 ausruft: „Kant unfähig, den Causalnexus objektiv nachzuweisen, schob die Annahme desselben der Verstandeseinrichtung in das Gewissen, wie Leibnitz selbst der Gottheit, — lieber als sie aufheben. Wie zwingend muß eine Erfahrung sein, die zu so gewagten Annahmen verleiten kann! Abläugnungen der Art beweisen beinahe mehr als direkte Beweise für das Stattfinden eines Causalzusammenhangs zwischen den realen Dingen." Der Zusammenhang der Weltsubstanzen ist also nicht subjektiv, sondern objektiv, er ist in ihnen selbst begründet, und alle Zweifel und Einwürfe vermögen ihn nicht zu vernichten. So greift z. B. David Hume, um von den Skeptikern alter und neuer Zeit nur einen zu berühren, den Causalnexus an, indem er sagt, derselbe sei bloß Resultat der Gewohnheit, nicht der Nothwendigkeit. Er möge wohl manchmal statt finden, aus der Beobachtung aber, daß er manchmal statt habe, bei der wir uns wohl auch gar oft täuschten, und die bloße Zeitverbindung (das post hoc oder cum hoc) mit dem Causalnexus (dem propter hoc) verwechselten, hätten wir uns gewöhnt anzunehmen, daß er allzeit statt finde, und so das, was höchstens wahrscheinlich ist, für gewiß genommen. Gegen diese Argumentation antwortet nun schon der Schotte Thomas Reid, daß der Grundsatz der Causalität in unserm tiefsten Bewußtsein wurzle, und sich daher nicht aus bloßer Erfahrung, oder wie Hume sage, als Resultat der Gewohnheit erklären lasse, indem es nicht bloß aussage, daß nichts ohne Ursache geschehe, sondern daß nichts ohne Ursache geschehen könne. Obschon man nur bei wenigen Naturerscheinungen die Ursachen kenne, so bringe man doch den Grundsatz der Causalität überall und mit Nothwendigkeit in Anwendung, er mache also nicht bloß auf Wahrscheinlichkeit Anspruch, und könne daher nicht bloß der Erfahrung entnommen sein, denn diese bringe es nie weiter als auf Wahrscheinlichkeit. E. H. Fichte's Ethik I. Th., S. 572. Und nicht bloß in unserm tiefsten Bewußtsein liegt die Ueberzeugung von der Allgemeinheit des Causalnexus, sondern auch in der klaren Erkenntniß, daß ein Endliches ohne das andere

nicht sein könne, also im nothwendigen Zusammenhange mit ihm oder durch es sei. Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß häufig das post hoc und das cum hoc mit dem propter hoc verwechselt werde, und daraus falsche Schlüsse entstehen, aber dieß hebt die Behauptung eines allgemeinen Causalnexus nicht auf, sondern lehrt nur, daß man sich in der Angabe der speciellen Ursache geirrt und daher Behutsamkeit anzuwenden habe.

Und mit der Behauptung, jedes Endliche sei durch das andere, ist nicht ausgeschlossen, es sei auch durch sich, ja möglicher Weise selbst in dem Maße durch sich, daß es unter anregender Beihilfe des andern sogar mit Bewußtsein und Wahl der Urheber seiner eigenthümlichen Verwirklichung sei. Hiemit ist schon die Beantwortung eines andern Einwurfes gegen den Causalnexus angebahnt, nämlich des Einwurfes, er sei unmöglich, weil er die menschliche Freiheit aufhöbe. Es scheint nämlich die menschliche Seele, wenn Alles, somit auch sie mit allem Andern in nothwendigem Zusammenhange steht, nicht mehr nach eigenem Entschlusse und eigener Wahl handeln zu können; sie scheint nicht mehr frei zu sein.

Aber dem ist nicht so. Denn der Causalnexus behauptet bloß den nothwendigen Zusammenhang der Weltsubstanzen untereinander, und daß mit der Ursache auch nothwendig die Wirkung gesetzt sei. Die Seele steht also in nothwendigem Zusammenhang mit der Natur. Daraus folgt, daß diese für jene da sein müsse als beiwirkender Grund, als Mittel, aber es folgt nicht, daß die Seele aufhöre selbst wirkender und zwar in der ihr eigenthümlichen Weise wirkender Grund zu sein. Ist nun die Weise ihrer Wirksamkeit die freie, so wird sie durch den Zusammenhang mit der Natur so wenig aufgehoben, als die den organischen Lebenskeimen eigene Wirkungsweise aufgehoben wird durch ihren Zusammenhang mit den unorganischen Stoffen. Wie die diesen eigene Weise eine organische bleibt, so bleibt die der Seele eigene eine freie. Der Causalnexus verlangt ferner, daß, wo die Ursache gesetzt ist, auch die Wirkung erfolgen müsse. Nun hat aber die freie Handlung, wie jede Wirkung, zwei Ursachen, nämlich den sich entscheidenden Willen und das anregende Motiv. Der Causalnexus verlangt nun nicht, daß der Wille sich entscheide, sondern bloß, daß, wenn er in Folge des Motivs

sich entschied, die Handlung erfolgen müsse; wie sollte seine Annahme der Freiheit der Handlung gefährlich sein?

Und wie der Causalnexus, so wurde auch der Finalnexus metaphysisch und empirisch angegriffen. So läugnet Spinoza alle zweckmäßige Wirksamkeit Gottes. „Si Deus propter finem agit," sagt er, „aliquid necessario appetit, quo caret." Eth. im Append. des I. Buches. Hat aber Gott bei seiner Wirksamkeit keinen Zweck, d. h. ist in Gott kein leitender Gedanke, so ist auch keiner in die Welt gelegt, Alles in der Welt ist plan- und zwecklos. Dieß wäre eine nothwendige Folge seiner Behauptung. Sonderbar! Selbst nach Spinoza ist Alles planvoll und harmonisch. In Gott entspricht dem einen Attribut (der Ausdehnung) das andere (das Denken), und in der Welt jeder bestimmte Modus der Ausdehnung seinem bestimmten Modus des Denkens. „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum." Eth. II, 7. Ferner hat nicht bloß jedes Wesen seinen Selbsterhaltungstrieb, „suum esse conservare conatur", Eth. III, 6 u. s. w., und ist desto vernünftiger und tugendhafter, je mehr es denselben befriedigt, Eth. IV, 20, sondern Alles, was dem Zuge der Vernunft, also des Selbsterhaltungstriebes folgt, Eth. IV, 24, ist auch in Harmonie, und es ist daher nicht zu fürchten, daß Unordnung entstehe, wird nur dem Zuge der Vernunft gefolgt, Eth. IV, 35. Dieß muß aber nach Spinoza geschehen, da er bekanntlich den strengsten Determinismus lehrt.

Was bewegt ihn nun dennoch gegen den Zweckbegriff in dem Maße zu polemisiren, daß, würde Ernst gemacht mit seiner Polemik, die doch von ihm selbst behauptete Harmonie der Welt aufhörte? Ihn bewegt die falsche Vorstellung, der Zweck sei außer Gott, so daß er ihn erst erreichen und dadurch seine Vollkommenheit vermehren müßte. Dieß ist aber eine irrige Vorstellung. Vielmehr ist der Zweck der göttlichen Wirksamkeit Gott selbst, und ist ein von ihm ewig erreichter, indem nicht bloß er selbst ein ewig vollendetes Wesen, sondern auch die Welt für ihn, den ewig Allgegenwärtigen, stets fix und fertig ist. Non ergo est, quo caret. Und wenn sie auch gar nicht wäre, so hätte er keinen Mangel, weil er in sich selbst die Vollkommenheit und das Vorbild der Welt ist.

Nicht minder wurde der Finalnexus empirisch angegriffen. Die Erfahrung zeige uns — sind die im Diktionär Bayle's oft wiederkehrenden,

von so manchem zerrissenen Gemüth getheilten Gedanken — so vieles Schädliche und Unzweckmäßige in der Welt, daß das zweckmäßige Füreinandersein der Weltsubstanzen, wenn es je statt finde, wohl eher die Folge des Zufalles, als einer nothwendigen, in sie hineingelegten Zweckverbindung (Vernunft) sei. Besonders die Blätter der Weltgeschichte enthalten, sagt man, des Bösen und Unheilvollen, des Unvernünftigen und Planlosen so Vieles, daß von einem immanenten, zweckmäßigen Zusammenhang wohl keine Rede sein könne. Es läßt sich nicht läugnen, daß die Betrachtung der wirklichen Welt ein Helldunkel von Ordnung und Unordnung zeige. Um nichts zu sagen von der Geschichte der Menschen, die oft, selbst im Großen betrachtet, nicht das zweckmäßige Walten einer objektiven Vernunft, sondern das blinde Wirken des Zufalles, höchstens die Ueberlegenheit eines raffinirten Verstandes zu beurkunden scheint, — selbst in der Natur legen die vielen Abnormitäten und Abweichungen von der Regel, die verheerenden Naturereignisse und geologischen Processe Zeugniß ab gegen die immanente Ordnung im Weltall. Ja Al. von Humboldt hält es in seinem Kosmos nicht für so unwahrscheinlich, daß einmal ein unartiger Komet an unsere Erde pralle, und sie in Stücke zerschlage. Besteht also der Finalnexus, oder hat der empirische Skepticismus Recht?

Er hätte Recht, wäre nicht die Freiheit des endlichen Geistes; aber wenn und weil diese ist, so ist auch die Möglichkeit der Störung und Unordnung gegeben, und es darf einerseits gar nicht befremden, wenn der Finalnexus nicht durchgängig hervortritt, und andererseits thut das Vorhandensein von Planlosigkeit und Disharmonie ihm gar keinen Eintrag, weil die durchgängige Zweckverbindung nach der in der Welt eingeschaffenen Idee stattfinden könnte und sollte, und nur wegen der schlechten Richtung, welche die Freiheit manchmal nimmt, nicht realisirt wird.

Dem Pantheismus, welcher die Freiheit der endlichen Wesen nicht anerkennen kann, bleibt es allerdings unerklärlich, wie nicht alles Wirkliche vernünftig sei, da bei ihm nur das Vernünftige, — nur die allgemeine Vernunft nach ihren immanenten Zwecken sich verwirklicht, aber die Schöpfungstheorie, welche lehrt, daß die Welt nach den in sie von Gott gelegten Ideen und Gesetzen sich realisire, jedoch, insofern sie frei ist, von diesen Gesetzen und Ideen abweichen könne, sieht ein, daß

die Welt zwar nach einer durchgängigen Zweckverbindung angelegt sei, daß aber demungeachtet wegen der Freiheit Abweichungen und zwar zunächst und vorzüglich in der Geschichte der Menschen, dann wegen des innigen Zusammenhangs der menschlichen Seele mit der Natur auch in dieser statt finden können.

Deßhalb ist das dem empirischen Skepticismus, der den Finalnexus läugnet, entgegengesetzte Extrem, — der Optimismus, der alles Wirkliche für das Vernünftige, oder wenigstens für das Bestmögliche erklärt, eben so verwerflich. Leibnitz hat nämlich in seiner Theodicee, um Bayle zu widerlegen, die Behauptung aufgestellt, die Welt, auch in ihrer gegenwärtigen Erscheinung und Wirklichkeit, sei die bestmögliche, das Böse in ihr sei für das Ganze der Weltordnung nothwendig, sei also nur ein metaphysisch Böses, denn es gehöre auch mit zur Vollkommenheit der Welt, und somit sei Alles durchgängig zweckmäßig und vernünftig, — ein durchgängiger Finalnexus finde auch in der Wirklichkeit statt. Der Optimismus ist im Grunde genommen die Behauptung des Hegel'schen Pantheismus, daß alles Wirkliche vernünftig sei. Aber wie der Skepticismus den Finalnexus läugnet, so übertreibt ihn der Optimismus, — beide, weil sie keine Rücksicht auf die Freiheit nehmen. In der Welt sind Störungen und Unordnungen, es zeigt sich in ihr Böses, Planloses und Unvernünftiges, aber es müßte nicht sein; deßhalb ist der Finalnexus wohl durchgängig der Idee nach, aber nicht der Wirklichkeit nach da, d. h. vermög' der Idee, welche Gott in die Welt legte, könnte und sollte Alles zweckmäßig und vernünftig sein, ist es aber nicht vermög' der durch die Freiheit gesetzten Abweichungen.

Hier tritt nun, wie bereits § 31 und § 32 gezeigt worden, das Walten der göttlichen Vorsehung ein, welche heilt, ordnet und wieder herstellt, so daß die Harmonie des ideell in die Welt schon durch die Schöpfung gelegten Finalnexus erst statt finden wird, wenn die Störungen überwunden sind, und der neue Mittelpunkt der Schöpfung, „der Sohn Alles zu den Füßen des Vaters gelegt, alle seine Feinde besiegt hat."

II. Das Wesen der Welt ins Besondere.

§ 36.

Die Welt als Gegensatz des endlichen Geistes, der Natur und des Menschen.

Weil die Welt nicht Gott ist, ist sie nicht die von Anbeginn vollendete Substanz, sondern hat in sich die Schranke und ist daher eine Vielheit endlicher, receptivspontaner Substanzen, die aber in Einheit zusammengefaßt, das große Weltganze — der Kosmos — sind.

Gehen wir aber genauer in das Wesen Gottes ein, so finden wir auch genauer das Wesen der Welt. Denn sie ist als Wirkung Gottes sein Abbild, und als Wirkung, die nicht er ist, sein negatives Abbild. (§ 28 und § 29, 2.) Sie stellt also die Momente, die in Gott sind, und durch die er Gott ist, dar, aber auf negative Weise. Nun ist Gott gegensatzlose Einheit, er ist die reelle Einheit des reellen Subjekts und des reellen Objekts. Darum ist er Totalität, Vollkommenheit, Gott. (§ 15.) Die Welt kann nun nicht die gegensatzlose Einheit sein; soll sie aber das Bild derselben darstellen, so müssen ihre Momente sich in ihr zwar vorfinden, aber auseinanderfallen. Es steht demnach in der Welt das Subjektive dem Objektiven gegenüber, jedes ist auf einen gewissen Grad für sich und vom andern Momente unabhängig, und keines die bloße Wirkung des andern, aber auch die Beziehung beider auf einander wird realisirt und das Moment ihrer Einheit vertreten sein; endlich muß jedes der so einander gegenüberstehenden Momente alle jene Bestimmtheiten haben, die ihm vermög' seines Begriffs zukommen, — das Subjekt muß wirkend und bestimmend, das Objekt Wirkung und Bestimmtheit, und das die Einheit beider vertretende Moment Verknüpfung des Subjekts und Objekts sein.

So ist in der Welt das Subjektive für sich, ohne die Wirkung des Objektiven zu sein, — eine Ansicht, welche Realismus ist (§ 44, 2), — aber es ist nicht so für sich, daß es ohne alles Objektive wäre. Denn ein Subjektives ohne alles Objektive wäre ein Wirkendes ohne Wirkung, ein Bestimmendes ohne Bestimmtheiten, es wäre ein Unding,

— der schon oft gerügte und widerlegte dualistische Standpunkt Kant's. Das wirkende und bestimmende Subjekt kann daher nur vorherrschend als Subjekt gedacht werden, d. h. es ist Subjekt, aber nicht ohne alles Objektive, es ist Subjekt, aber seine Objektivirung hat nicht die gleiche Substantialität mit ihm, sondern sie tritt dem Subjektiven gegenüber in den Hintergrund. Nun wird sich zeigen, daß vorherrschend bestimmendes Subjekt zu sein das grundwesentliche Merkmal des endlichen Geistes sei; denn aus der Entwicklung desselben ergibt sich beschränktes Selbstbewußtsein, beschränkte Freiheit und Persönlichkeit — die Attribute des endlichen Geistes.

So ist auch in der Welt das Objektive für sich, ohne die Wirkung des Subjekts (des andern Moments, d. h. des endlichen Geistes) zu sein, — eine Ansicht, welche Idealismus heißt (§ 44, 3), — aber auch dieses ist nicht so für sich, daß es ohne alles Subjektive wäre. Denn ein Objekt ohne alles Subjekt ist gleichfalls ein Unding, es schwebte in der Luft, und wäre eine Wirkung ohne Wirkendes, es wäre eine Fülle von Bestimmtheiten ohne Bestimmendes, also kann auch das Objekt nur vorherrschend als Objekt gedacht werden, d. h. es ist Objekt, aber nicht ohne alles Subjekt, es ist Objekt, aber sein Subjektives kann sich nie für sich darstellen und geltend machen, es tritt vielmehr ihm gegenüber in den Hintergrund. Nun ist vorherrschend bestimmtes Objekt zu sein das grundwesentliche Merkmal der Natur; denn aus der Entwicklung desselben folgt die Unfreiheit, Räumlichkeit und Materialität — die Attribute der Natur.

Es ist endlich dadurch, daß das Subjektive nicht ohne alles Objektive, und das Objektive nicht ohne alles Subjektive ist, allerdings die Beziehung beider und daher ihre Verknüpfung angedeutet, aber sie ist vollzogen und daher das dritte Moment der göttlichen Wesenheit erst dadurch in der Welt ausdrücklich gesetzt, daß das Subjekt das von ihm unabhängige, aber auf es bezogene Objekt kraft einer eigenthümlichen Beziehung zu ihm für sich zu formen, und mit sich in Eins zu setzen vermag. Die so entstandene Einheit ist Einssetzung des Subjekts und Objekts, ohne daß beide vermög' ihrer Wesenheit eins wären; sie ist also nicht Identität beider — eine Ansicht, welche Pantheismus ist, — sondern sie ist synthetische Verknüpfung beider. Diese Verknüpfung enthält die Möglichkeit der Trennung, weil die zu Verknüpfenden

nicht identisch sind. Tritt sie wirklich ein, so wird nicht bloß die Einssetzung beider aufgehoben, sondern die Welt ist auch nicht mehr ein erschöpfendes Abbild Gottes, weil in ihr sein drittes Moment — das Moment der Einssetzung des Subjekts und Objekts — nicht mehr ausdrücklich nachgebildet ist. Es ist offenbar, daß die synthetische Verknüpfung des Subjekts und Objekts, durch welche der endliche Geist zur Seele, und die Natur zum (menschlichen) Leibe wird, der Mensch sei.

Die gegensatzlose Einheit, welche Gott ist, zeigt sich also in der Welt — seinem negativen Abbilde — als Gegensatz des endlichen Geistes, der Natur und des Menschen, und die Kosmologie zerfällt von selbst in die Lehre vom endlichen Geiste, von der Natur und dem Menschen.

Erläuterungen.

1. Gott ist gegensatzlose Einheit, Vollkommenheit, Totalität. Die Welt ist dieß nicht; die eine Substanz muß in ihr der andern gegenüberstehen, eine kann nur durch die andere sich objektiviren. Nehmen wir nun die Begriffe Subjekt und Objekt im weitern Sinne, und heißen wir die einen der vielen Substanzen Subjekte und die andern, welche ihnen gegenüberstehen, Objekte, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in diesem Sinne die Welt eine Vielheit von Subjekten und Objekten sei. Aber nicht so klar ist es, daß die einen derselben im strengen Sinne des Wortes Subjekte, d. h. für sich seiende Wesen oder Geister, die andern im strengen Sinne des Wortes Objekte, d. h. für Andere seiende Naturwesen, daß endlich synthetische Verknüpfungen beider, d. h. Menschen sein müssen. Könnten nicht bloß Geister oder bloß Naturwesen oder bloß Menschen sein?

Allerdings werden wir nie mit absoluter, mit apodiktischer Nothwendigkeit behaupten können, was Gott schaffen mußte, oder daß er die Welt nur in der angeführten Dreitheilung schaffen konnte; denn da für Gott die Welt überhaupt kein Bedürfniß ist, so ist ihm auch nicht eine bestimmte Beschaffenheit derselben nothwendig. Wir schreiben daher Gott sowohl die Freiheit zu schaffen im Allgemeinen zu, als auch die Freiheit zu schaffen, was er will. Aber da die Welt ein Bild Gottes sein und sein Gepräge tragen muß, so ist nicht bloß der Schluß nothwendig, daß sie seinem Wesen nicht widersprechen könne, sondern es ist auch der Schluß zwar nicht absolut nothwendig, aber doch hin-

länglich berechtigt, daß sie dasselbe erschöpfend ausdrücken werde. Der erste Schluß wird unbedingt zugegeben, es wird zugegeben, die Welt müsse ein Bild der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe sein; diese Eigenschaften seien Gott wesentlich, die Welt könne ihnen also nicht widersprechen. Der zweite Schluß hat die Nothwendigkeit des ersten nicht; denn für Gott ist die Welt nicht nothwendig, sie muß also auch sein Wesen nicht auf erschöpfende Weise, sondern kann es vollkommener oder unvollkommener darstellen. Aber dennoch ist es gleichfalls gewiß, daß es dem Wesen Gottes, das Totalität ist, weit mehr entspricht, sich in der Welt total, und nicht bloß theilweise abzubilden; es ist also gleichfalls gewiß, daß wir, wenn auch nicht mit absoluter Nothwendigkeit, doch mit Sicherheit schließen können, die Welt werde alle Momente des göttlichen Wesens enthalten. Nun ist aber Gott reelle Einheit des reellen Subjekts und des reellen Objekts; darum ist er Gott, weil er absolute Totalität, Vollendung, gegensatzlose Einheit ist. So ist also die Welt nur dann ein erschöpfendes Bild Gottes, wenn sie seine wesentlichen Momente und zwar alle enthält, freilich vermög' ihres Begriffes auf negative Weise, — in ihrer relativen Unabhängigkeit von einander und in ihrer relativen Bezogenheit auf einander, und wenn wir auch Gott die Freiheit zuschreiben zu schaffen, was er will, so schließen wir gleichfalls mit Grund, daß es seine Totalität und Vollkommenheit verlange, alle ihre Momente in der Welt darzustellen, und somit die Subjektivität, die Objektivität und die Einheit beider ausdrücklich zu setzen.

Wenn nun aber die Welt ein erschöpfendes Abbild Gottes ist, wie ist denn eine weitere Einwirkung Gottes auf sie noch möglich? Es läßt sich allenfalls begreifen, wie Gott auf die gefallene Welt wirken könne, um in ihr den Zustand der angeschaffenen Harmonie und Ordnung wieder herzustellen; aber eine Erhebung der Welt über das ihr schon durch die Schöpfung verliehene Wesen in einen übernatürlichen Zustand scheint unmöglich zu sein, da sie als erschöpfendes Abbild Gottes bereits Alles enthält, dessen sie fähig ist. Und doch wurde im § 31 die Möglichkeit auch einer solchen Einwirkung Gottes auf die Welt behauptet und gesagt, ihre Wirklichkeit sei That und daher nur historisch erkennbar. Dagegen antworten wir: der Ausdruck „erschöpfendes Abbild" habe einen doppelten Sinn; die Welt stellt das Wesen Gottes erschöpfend dar, wenn sie alle Momente desselben enthält, sie stellt es aber noch

erschöpfender dar, wenn sie alle Momente auf die höchst mögliche Weise enthält, deren sie fähig ist. Wenn es nun die Totalität und Vollkommenheit Gottes verlangt, daß alle seine Momente in der Welt ausgedrückt seien, so ist damit noch nicht behauptet, daß sie auch auf die vollkommenste Weise ausgedrückt sein müssen.

Nun werden die Gegner erwiedern, wenn man aus der Vollkommenheit Gottes auf die Darstellung aller seiner Momente in der Welt schließe, so müsse man aus der nämlichen Vollkommenheit auch auf die höchste Weise ihrer Darstellung schließen. Folgt aus ihr das eine, warum nicht auch das andere? wie ist dann noch eine Erhebung über ihre angeschaffene Natur möglich? ist also die höchste Weise ihres Seinkönnens nicht schon durch die Schöpfung gegeben?

Gewiß ergibt sich aus der göttlichen Vollkommenheit die eine Folgerung wie die andere; aber wie jene nicht absolut nothwendig ist, so auch diese nicht, und weil sie nicht absolut nothwendig ist, so kann immer eine Erhebung der Welt über ihr angeschaffenes Wesen statt finden. Ja, gerade diese Erhebung entspricht sowohl dem Begriffe Gottes als dem Begriffe der Welt am meisten, also offenbart gerade sie am meisten die Vollkommenheit Gottes. Sie entspricht seinem Begriffe; denn seine Absolutheit, die Freiheit und Unabhängigkeit seines Wirkens, vermög' der er Geist und nicht bloß Naturnothwendigkeit ist, zeigt sich nur dann, wenn seine Wirksamkeit auf die Welt durch die Schöpfung nicht abgeschlossen ist, sondern als leitende und sie erhebende Vorsehung fortdauert. Sie entspricht dem Begriffe der Welt; denn ihre Bedingtheit und Abhängigkeit von ihrem Schöpfer wird durch fortgesetzte Einwirkung auf sie stets aufgewiesen, und ihr Bezug zu ihm stets lebendig erhalten. Schließen wir also aus der Vollkommenheit Gottes, daß er in der Welt alle Momente seines Wesens darstellte, so lehrt uns die nämliche Vollkommenheit, daß er nicht schon durch die Schöpfung sie auf die höchste Stufe ihrer möglichen Vollendung erheben mußte, immerhin bleibt die Möglichkeit einer Erhebung der Welt über ihre angeschaffene Natur.

Man könnte fragen, ist denn in Gott Natur? Dieß scheint zu folgen, wenn die Welt auch Natur sein muß, um ein erschöpfendes Bild des göttlichen Wesens zu sein. In Gott ist Natur, aber durchgeistete, und daher keine Materie. Gott objektivirt sich, sein Objekt ist realisirte, für das Subjekt daseiende Vielheit (§ 9, 3 und § 28, 1); was ist diese

anders, als Natur? Aber diese Natur ist in Gott durchgeistet; denn sie ist ein Objekt, das ganz gleich dem Subjekte, also selbst Subjekt ist, — die Vielheit, welche das Objekt zunächst darstellt, ist in Einheit aufgehoben, und daher selbst für sich seiendes Subjekt. (§ 10, 2.) Die Welt aber, weil nicht Totalität und Vollkommenheit, scheidet sich in Subjekt und Objekt. Dieses, obschon nicht ohne alle Subjektivität, erreicht dennoch nicht das Subjekt, vermag sich nicht aus der Vielheit der Objektivität in die Einheit des Subjekts zu erheben, wird nicht Geist, sondern bleibt Vielheit, bleibt Objekt, Natur, ist Materie.

So repräsentirt sie die in Gott zur Einheit aufgehobene Vielheit, ohne ihre Vielheit zur Einheit des Subjekts erheben zu können. Wäre also in der Welt nicht Natur, so wäre sie kein Bild der unendlichen Vielheit, welche in Gott ist. Die endlichen Geister aber repräsentiren die das Viele zusammenfassende Einheit; wären nicht geistige Wesen in der Welt, so wäre sie kein Bild dieser Einheit und um so weniger ein Bild Gottes, weil er wirkliche, nicht bloß aufgehobene Einheit ist, und deßhalb ist der endliche Geist auch weit mehr das Ebenbild Gottes, als es die Natur ist. Der Mensch endlich repräsentirt die Vermittlung des Einen (des Subjekts) mit dem Vielen (dem Objekte), welche der Abschluß, die Einssetzung in Gott ist. (§ 12.) Wären also in der Welt nicht Menschen, sie wäre kein Bild des Abschlusses und der Vollendung; der Mensch ist nicht bloß, wie der endliche Geist, Ebenbild Gottes, er ist auch der Mittelpunkt der Schöpfung. So wahr also die Welt als Wirkung Gottes sein Abbild, sein erschöpfendes Abbild aber nur dann ist, wenn sie alle Momente der Totalität ausdrücklich darstellt: so wahr ist sie endlicher Geist, Natur und Mensch.

2. Ist aber der endliche Geist nicht die Blüthe der Natur? Ringt sie sich nicht nach vielen Versuchen, nach mannigfachen Ansätzen zum Bewußtsein, zur Geistigkeit empor? Ist sie nicht der erstarrte Geist, „ihr mißlungener Versuch, sich selbst zu reflektiren, eine unreife Intelligenz, und der Geist hingegen ihre höchste und letzte Reflexion, durch welche sie zuerst vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß sie ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird?" Schelling, System des Idealismus, S. 4.

Die Natur als Repräsentantin der Vielheit kann es nie zur für sich seienden Einheit, — zum Geiste bringen. Ihre Einheit bleibt zerstreut

und aufgelöset, sie ist zu ohnmächtig, um sich sammeln und als Einheit für sich sein zu können. So ist es nicht bloß in der unorganischen Natur, sondern selbst in der Pflanzen- und Thierwelt; selbst das vollendetste Thier erfaßt sich nicht als den einheitlichen Mittelpunkt seiner Erscheinungen, sondern ist in sie traumartig versenkt. Brächte es die Natur zur Einheit, zum Geiste, so wäre sie keimartiger Geist, er und sie wären identisch. Aber keimartige Identität des Subjekts und Objekts, des Geistes und der Natur ist unmöglich, sie ist der Widerspruch des Pantheismus. (§ 17 u. s. w. und § 24 u. s. w.) Als Identität ist sie das Erste, Absolute, Gott; als keimartige kann sie nicht das Erste, nicht das Absolute, nicht Gott sein. (§ 7, 3 u. a. a. O.) Ferner: Gewänne die Natur ihre Einheit, käme sie zu sich und würde sie Geist, so wäre sie ein Geist, nicht eine Vielheit endlicher Geister; denn sie — die Einheit — fände ja sich und nicht die Vielheit, die Einheit stellte sich dar und nicht die Vielheit, die Einheit käme zu sich und nicht die Vielheit. Kann es aber die Natur nie zum Geiste bringen, so ist sie nicht identisch mit ihm, sondern ihm entgegengesetzt, sie kann sich also nicht erheben zu ihm, und er nicht ihre Blüthe, ihre höchste Reflexion in sich sein.

Es ist dem Pantheismus gegenüber eines der vielen Verdienste A. Günther's, aufmerksam gemacht zu haben, daß im Endlichen der Gegensatz zwischen Geist und Natur bestehe; denn wie die Aufhebung desselben nothwendig zur keimartigen Identität, zum Pantheismus führt, so macht die Behauptung desselben den Pantheismus unmöglich. Ist Geist und Natur sich wesentlich entgegengesetzt, so können sie nicht mehr die Erscheinungen der einen und absoluten Substanz sein, sie setzen vielmehr eine höhere, mit ihnen nicht zusammenfallende Substanz voraus, durch welche sie gesetzt und auf einander bezogen, in Einheit und Harmonie sind. Besteht aber auch der Gegensatz zwischen dem endlichen Geist und der Natur, so ist er doch nicht ein unvermittelter, wie Cartesius ihn dachte (§ 43, 1), nach dem Geist und Natur in keinem Zusammenhang, in keiner Beziehung stehen, ja gar nicht auf einander einwirken können. Er ist auch nicht ein unvermittelter, wie Kant (§ 10, 1) ihn lehrte, nach dem auf der einen Seite nur Form (formender, bestimmender Geist), auf der andern nur Stoff (formbare, bestimmbare Materie) sein soll, sondern der Geist ist, obwohl Subjekt, nicht ohne alles Objektive,

und die Natur, obwohl Objekt, nicht ohne alles Subjektive, und darum ist Beziehung auf einander, und selbst die synthetische Verknüpfung beider ist nicht bloß möglich, sondern im Menschen wirklich gegeben.

Wie im Großen das Verhältniß zwischen Gott und Welt weder als abstrakter Monismus (Pantheismus) noch als starrer Dualismus zu fassen ist, sondern als konkreter Monismus (§ 3), so ist es auch im Ebenbilde Gottes, in der Welt. Sie ist nicht Identität des Geistes und der Natur (Monismus, Pantheismus), sie ist nicht beziehungsloser Gegensatz zwischen beiden (starrer Dualismus), sie ist vielmehr Beziehung beider auf einander und darum Harmonie, Einheit, Kosmos (konkreter Monismus), — eine Beziehung, welche im Menschen ihre Vollendung feiert, und ihn darum zum Mittelpunkte der Welt macht.

3. Ist der Geist das Reelle oder ist es die Natur? Ist der Geist das Ideelle oder ist es die Natur?

Man kann beide Ausdrücke eben so sehr vom endlichen Geiste als wie von der Natur gebrauchen, je nachdem man einen Sinn mit ihnen verbindet. Versteht man unter dem Reellen das Wirkliche, weil Wirksame und Wirkende, daher das selbständige Fürsichsein, unter dem Ideellen aber das Bewirkte, daher das unselbständige Sein im Andern und für Anderes, so ist der Geist reeller als die Natur, und die Natur ideeller als der Geist; denn er ist weit kräftiger und wirksamer, daher selbständiger als sie; er imponirt ihr und beherrscht sie, während sie, unselbständig und beständigem Wechsel unterworfen, das Mittel für seine Zwecke ist. Versteht man aber unter dem Reellen das in die Breite bestimmten Daseins Getretene, daher Auseinandergelegte, Vielfache und Realisirte, unter dem Ideellen aber das zu bestimmtem Dasein Leitende und daher Einheitliche und Beisichseiende, so ist allerdings der Geist ideeller als die Natur; denn er ist die nach bewußten Zwecken handelnde Einheit, während die Natur des einheitlichen, somit ideellen Princips zwar nicht bar ist, weil sie nach immanenten Planen wirkt, aber es nie zum Bewußtsein ihres Wirkens, somit nie zu wahrer Einheit und Idealität bringt. Wir sind gewohnt, die Begriffe reell und ideell in der letzten Bedeutung zu nehmen, und nach dieser ist das endliche Subjekt oder der endliche Geist das Reelle, das vorherrschend ideell ist, das endliche Objekt oder die Natur das Ideelle, das vorherrschend reell ist, und der Mensch, die Ver-

knüpfung des Ideellen und Reellen, ist, obwohl die Verknüpfung beider, dennoch gleichfalls vorherrschend ideell, weil dieses in ihm das Bestimmende und Maßgebende auch für den Leib ist.

A. Der endliche Geist.

§ 37.

Das vorherrschend bestimmende Subjekt ist endlicher Geist.

Das vorherrschend bestimmende Subjekt*) ist ein Subjekt, das nicht ohne Objektivirung ist, aber es zu keiner ihm wesensgleichen Objektivirung bringt. Als solches bewirkt es keine substantielle, sondern bloß eine formelle Objektivirung, d. h. bloß Vorstellungen im engern und gewöhnlichen Sinne des Wortes (§ 38, besonders Erl. 2.), aber es vermag sich von derselben zu unterscheiden, für sich und bei sich zu sein, und sich so wahrhaft als Subjekt darzustellen. Als von seiner Objektivirung sich unterscheidendes, und somit von ihr frei gewordenes Subjekt ist es Bewußtsein derselben (§ 10), und da sie seine Objektivirung, sein Inhalt ist, ist es Bewußtsein seiner selbst. Aber es vermag als endliches Subjekt sich nicht durch sich allein zu objektiviren, seine Objektivirung ist vielmehr (§ 35, a) von ihm und vom Andern bewirkt, dessen es dazu bedarf, und trägt daher den Doppelcharakter seiner und des Andern, indem es Vorstellung (formelle Objektivirung) seiner und des Andern ist. Wird daher das Subjekt seiner Objektivirung bewußt, so ist es nicht bloß Selbstbewußtsein, sondern auch Bewußtsein des Andern, und ist somit wegen des Zusammenhangs, in dem es mit der ganzen objektiven Welt (§ 35, a) steht, Bewußtsein der objektiven Welt. (§ 45.) Da endlich das Subjekt als Selbstbewußtsein sich von der objektiven Welt und von seiner eigenen Objektivirung frei machen kann, so kann es in dieser Freiheit von ihr wirken, ist also weder durch seinen eigenen Inhalt (seine Objektivirung), noch durch fremden Inhalt (fremde Objekte) in seinem Wirken gebunden oder nothwendig bestimmt,

*) Viele der in den §§ 37—40 bloß angedeuteten Gedanken finden ihre weitere Ausführung in der Abhandlung über den Menschen.

es ist frei wirkend. Mit seinem Selbstbewußtsein ist die **Freiheit des Wirkens** verbunden. (§ 47.)

Als selbstbewußtes und frei wirkendes Subjekt ist es aber Fürsichsein, es ist ja nicht im Andern, sondern in sich und bei sich, hat in sich selbst sein Sein und seine Wirksamkeit, ist also selbständig und für sich. Bewußtes und freies Fürsichsein und Fürsichwirken ist aber eine Selbständigkeit, die auf bewußte Weise nicht bloß ihre Wirkungen hervorbringt, sondern auch auf sich bezieht, es ist bewußter Grund und Zweck derselben, ist nicht für Anderes daseiende Sache, sondern für sich seiende **Person**, aber beschränkte, endliche Person; denn da das Subjekt, als nicht durch sich, sondern durch Gott seiend, sowohl in der Hervorbringung seiner Objektivirung als auch in der Hervorbringung seines Selbstbewußtseins und der mit ihm zusammenhängenden Freiheit vom Andern abhängig ist, so ist es beschränktes Fürsichsein, beschränkte Person. Person ist **Geist**, das vorherrschend bestimmende Subjekt ist Selbstbewußtsein, Freiheit, Persönlichkeit auf beschränkte Weise — ist **endlicher Geist**.

Da der endliche Geist in seiner Thätigkeit — in seinem Selbstbewußtsein und seinem freien Wirken — durch Anderes bedingt ist, so ist er zunächst nur die reelle Möglichkeit zu ihr, er ist **Vermögen** selbstbewußt zu sein und frei zu wirken.

Wie endliche Personen, endliches Fürsichsein und endliches Fürsichwirken möglich seien, ohne die Absolutheit des unendlichen Geistes aufzuheben, ist schon § 26 gezeigt worden.

Erläuterungen.

1. Subjekt (im strengen Sinne des Wortes), Person und Geist, dann Selbstbewußtsein und Freiheit sind untrennbare Begriffe. Was Subjekt zu sein vermag, ist Person, ist Geist, und nur die Person oder der Geist vermag Subjekt zu sein. Nur das Subjekt ist eine so intensive Macht, um Geist sein zu können, und nur ein gewisser Grad intensiver Macht vermag für sich, Subjekt zu sein.

Was sich als Subjekt darstellen, also von seinen Wirkungen oder Objektivirungen unterscheiden, und in die Einheit des Wirkenden oder des Subjekts sammeln kann, das ist bei sich, ist in sich koncentrirt, selbstbewußt und so der bewußte Grund seines Wirkens. Aber eben

darum, weil es mit Bewußtsein oder nach einem Gedanken wirkt, bezieht es sein Wirken auf sein Bewußtsein, auf seinen Gedanken, es ist der Zweck seines Wirkens, es ist nicht bloß bewußter Grund, sondern auch bewußter Zweck desselben, es ist Person, Geist. Was bei sich ist, hat nicht im Andern sein Sein, es ist selbständig und daher nicht für Anderes, sondern für sich; es ist nicht bloßes, verschwindendes, verbrauchbares Mittel, sondern sich erhaltender, bleibender Zweck, es ist nicht Sache, es ist Person, Geist. Person heißt Durchtönendes. Der Geist weiß um sich, bezieht sich auf sich, hat sich in seiner Gewalt, darum durchdringt, beherrscht und durchtönt er sein ganzes Dasein, er ist Person. Er ist das „Ich denke, das alle seine Vorstellungen begleitet." Und umgekehrt, nur der Geist ist so stark, nur er ist so intensiver, gedrungener und koncentrirter Inhalt, daß er sich von seinen Wirkungen und dem Andern, dessen er zu seiner Objektivirung bedarf, befreien und für sich sein kann, ohne sich an Anderes anzulehnen. Er vermag auf eigenen Füßen zu stehen, und nicht bloß im Andern seine Existenz zu haben, er ist als Subjekt und nicht als Objekt, er ist koncentrirter und nicht aufgelös'ter Inhalt, er ist gedrungene Einheit und nicht zerstreute Vielheit.

Mit der Steigerung des Inhaltes (Insichseins) steigert sich auch die Selbständigkeit (Fürsichsein). Der Arme ist abhängiger als der Reiche, er ist nicht in dem Maße für sich wie dieser, denn es fehlt ihm die Fülle des Reichthums. Der Talentlose ist weniger für sich als der Talentvolle, er entlehnt von diesem, der ihm Gedanken mittheilt und ihn leitet. Je mehr in einem ist, je mehr einer in sich ist, desto mehr ist er für sich. Mit der Steigerung der Fülle und Intensität des Inhalts steigert sich die Persönlichkeit, und darum ist nur mit jenem Grade der Intensität die Persönlichkeit vorhanden, durch den ein Wesen für sich, frei von seiner Objektivirung sein kann. Schelling hat daher ganz Recht, wenn er im Denkmal gegen Jakobi, S. 83, behauptet: „Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden," und wenn er Jakobi, S. 99, tadelt, „daß er, der doch die Persönlichkeit Gottes halten wolle, gerade dasjenige Princip in Gott läugne, wodurch allein Persönlichkeit möglich sei, und ohne das Gott gerade ein ganz subjektloses Wesen sei, — nämlich die Koncentration,

die Sammlung, das Zusammennehmen und Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit und der Egoität."

Weil die Naturobjekte, selbst die Pflanzen und Thiere, zu schwach und ohnmächtig, zu wenig koncentrirte Einheit sind, um sich als solche zu fassen und für sich sein zu können, so sind sie nicht Geist, nicht Person, — nur Sache und Mittel für Andere, nur Individuen, nicht Subjekte. Jede endliche Substanz ist zwar causa und finis sui, aber mit Bewußtsein dessen, was sie bewirkt und was sie beabsichtigt, ist es nur das frei gewordene Subjekt; nur der Geist ist also selbständiger Grund und selbständiger Zweck seiner Erscheinungen.

2. Das vorherrschend bestimmende Subjekt ist Geist, aber es ist endlicher Geist. Als vorherrschend bestimmendes Subjekt kann es nicht durch sich selbst, sondern nur durch das absolute Subjekt-Objekt gesetzt sein, — es ist endlicher Geist, und weil es nicht durch sich selbst gesetzt ist, zeigt sich auch seine Wirksamkeit durchaus als beschränkte und abhängige, es zeigt sich in seiner durchgängigen Wirksamkeit als endlicher Geist. Denn es ist darum Geist, weil es sich selbst zu objektiviren, aus seiner Objektivirung in sich zurückzunehmen und sie als für sich seiendes Subjekt auch für sich zu setzen (§ 12), mit einem Worte, weil es sich zu wissen, zu haben und zu genießen (§ 13) vermag. Nun ist es aber als bloß vorherrschend bestimmendes Subjekt auch durch Anderes bestimmt und vom Andern abhängig; es kann also nicht durch sich allein thätig sein, sondern ist in der Objektivirung, im Bewußtsein und im Genusse seiner selbst — in seiner ganzen Thätigkeit des Andern bedürftig; es ist endlicher Geist. Und brächte es auch seine Objektivirung durch sich allein zu Stande, so wäre sie doch immer nur formell und ideell, und nicht wahrhaft wirklich und reell. Soll es zu einer wahren und reellen Objektivität und zum Bewußtsein und Genuß eines wahren und reellen Objekts kommen, so ist es durch das Andere, durch die objektive Welt und seinen Zusammenhang mit ihr bedingt; es ist beschränkter, endlicher Geist.

Kurz: Das vorherrschend bestimmende Subjekt vermag die Momente, welche im Begriffe des Geistes liegen (§ 15, 3), durch sich allein nicht vollständig auszuprägen, es vermag sich als Subjekt weder substantiell

in seinem Objekte zu setzen, noch substantiell mit ihm zusammenzuschließen, es vermag nicht durch sich allein sich wahrhaft zu wissen, noch sich zu genießen, es ist nicht absoluter, dreipersönlicher, sondern endlicher Geist, und findet seine Vollendung und seine für sich seiende Persönlichkeit nur im Andern und im Zusammenhange mit ihm. Das Band aber, welches das endliche Subjekt oder den endlichen Geist und sein Anderes oder das endliche Objekt zu verknüpfen und in Eins zu setzen vermag, kann nur das absolute Subjekt-Objekt sein. Denn nur dieses als ihr Urgrund, dessen Ebenbild sie sind, kann beide in Eins verknüpfen; in dieser Einheit sind sie für einander und auf einander bezogen, in ihr und durch sie, — in Gott und durch Gott findet der endliche Geist seine Vollendung. Oder mit andern Worten: Besteht die Persönlichkeit und Geistigkeit des vorherrschend bestimmenden Subjekts in der Macht vorzustellen (sich zu objektiviren), zu erkennen (bewußt und wahr vorzustellen) und zu wollen (das Erkannte für sich zu setzen und zu genießen), so zeigt sich diese Macht als eine vom Andern abhängige Macht; seine Persönlichkeit ist also beschränkt, überwindet aber die Schranke und findet seine Vollendung durch Zusammenschluß mit dem Andern, — einen Zusammenschluß, der nur durch das absolute Subjekt-Objekt vermittelt sein kann. (§§ 44—50.)

3. Der endliche Geist findet seine Vollendung durch den Zusammenschluß mit der ihm mangelnden Objektivität; indem er sie für sich setzt, vollendet er sich. Diese Fürsichsetzung ist aber eine freie, d. h. sie geht aus der eigenen Entscheidung des Geistes hervor. Denn indem er als selbstbewußtes Subjekt nicht bloß von fremden Objekten, sondern auch von seiner eigenen Objektivirung, welche eine erst zu realisirende ist, sich zu unterscheiden vermag, so wirkt er frei von ihnen, und ist nicht durch sie gebunden, es hängt also von seiner Entscheidung ab, ob die Objekte, und welche ihm gefallen, ob er ihnen und welchen er seine Zustimmung gebe. Darum kann der endliche Geist sich vollenden, — es zu thun ist seine Aufgabe und Bestimmung, die er durch Selbstentscheidung zu erreichen hat. Er kann sich aber auch nicht vollenden, er kann seine Bestimmung auch nicht erreichen; auch dieses ist seine That. Setzt er die ihm entsprechenden und ihn daher vollendenden Objekte für sich, oder populärer ausgedrückt, will er, was Gott für ihn bestimmte, so vollendet er sich, und gibt sich ein ihm angemessenes Dasein, er gibt sich das, dessen er bedurfte, und tritt daher in den Zustand der Befriedigung,

der ein Zustand eigentlicher Freiheit ist, weil er durch eigene Entscheidung sich das aneignet, was sein Mangel und seine Beschränkung war. Setzt er aber ihm nicht entsprechende, also für ihn nicht bestimmte Objekte, so ist innere Zerrissenheit und Disharmonie die nothwendige Folge dieser Entscheidung; denn das Dasein, das er sich gibt, ist in Widerspruch mit dem Dasein, für das er bestimmt und angelegt war. Er wird, obwohl auf freie Weise, unfrei und tritt in den Zustand der Leere, der Abhängigkeit und Beschränkung.

Das Christenthum lehrt, daß Eine That entschied, d. h. daß Eine That den endlichen Geist in der Entscheidung für das Gute oder das Böse so festsetzte, daß er in der einmal ergriffenen Richtung nicht mehr abgehen wollte. Unsere menschlichen Verhältnisse bieten eine Analogie dieser Wahrheit, indem sie uns zeigen, wie der Mensch durch fortgesetzte Uebung so im Guten sich befestigen oder in's Böse sich so verlieren könne, daß seine Richtung, man möchte sagen, für immer entschieden ist.

§ 38.

Der endliche Geist ist immateriell.

Der endliche Geist ist nicht materiell, weder als Subjekt, noch in seiner Objektivirung; wohl aber steht er in Beziehung und Zusammenhang mit der Materie, sie kann auf ihn und er auf sie wirken.

Die Materie, wie sich bereits § 21 ergeben hat, und im § 40 noch deutlicher herausstellen wird, ist die bestimm- und formbare Grundlage, ist das Vielfache, Ausgedehnte und Theilbare, ist das außer sich und im Andern ihrer selbst Seiende. Nun ist aber der endliche Geist gerade das Gegentheil aller dieser Prädikate; als bestimmendes Subjekt ist er nicht das bestimmbare Objekt, als in sich koncentrirte Einheit nicht sich stets ausdehnende und in Theile auflösbare Vielheit, als selbständiges Fürsichsein nicht das abhängige Sein im Andern, als Intensität gedrungenen Inhalts nicht die Extension des sich zerstreuenden Außereinanders; wie könnte er mit der ihm schnurgerad entgegengesetzten Materie zusammenfallen und mit ihr eins und dasselbe sein? Und so wahr der Gegensatz zwischen endlichem Subjekt und endlichem Objekt ein bleibender und unvertilgbarer ist, so wahr geht der endliche Geist nicht in Materie über.

Aber vielleicht ist seine Objektivirung nothwendig eine materielle, d. h. vielleicht muß er sich wenigstens auf materielle Weise objektiviren, etwa wie das Thier, dessen Seele auch an und für sich immateriell ist, dennoch immer in einem materiellen Leibe erscheint und nicht anders erscheinen kann? Auch dieses nicht; denn da der endliche Geist so kräftig und energisch ist, daß er für sich sein und sich vom Andern, dessen er zu seiner Objektivirung bedarf, frei machen und unterscheiden kann, ohne sich in dasselbe zu verlieren, wie sollte er nicht auch seine Objektivirung von ihm frei machen und unterscheiden können? Wer für sich, selbständig und unabhängig vom Andern ist, bringt auch Wirkungen (Objektivirungen) hervor, die insoweit für sich und vom Andern unabhängig und frei sind, als er es selbst ist. Nun sind aber vom Andern (dem einwirkenden Stoffe) freie und unterschiedene Wirkungen immateriell, sie tragen ja das Andere (den Stoff) nicht an sich, sind nicht an ihm und in ihm, sind nicht (weil nicht in ihm) außer sich und ausgedehnt, sie sind vielmehr das, was wir Vorstellungen im engern und gewöhnlichen Sinne des Wortes heißen. Vermag also der endliche Geist für sich zu sein, so vermag er auch für sich und nicht bloß im Andern seiende Wirkungen hervorzubringen, er hat sein Dasein, sein Leben und seine Existenz in einem Reich von Vorstellungen und Gedanken, in einem Reich geistiger Thätigkeiten, — seine Objektivirung ist immateriell.

Wenn nun aber auch der endliche Geist immateriell ist, so ist sein Fürsichsein doch nicht so spröd zu denken, als wenn kein Zusammenhang und keine Wechselwirkung zwischen ihm und der materiellen Welt stattfände. Diese Wechselbeziehung folgt schon aus dem allgemeinen Zusammenhang in der Welt. (§ 35.) Ferner vermöchte ohne sie der endliche Geist so wenig die Natur zu erkennen und seine Gedanken ihr einzuprägen, als sie ein Mittel für seine Zwecke zu sein im Stande wäre.

Warum die menschliche Seele auch materielle Objektivirungen hervorbringe, wird sich (§ 43) aus ihrem specifischen Unterschiede vom endlichen Geiste ergeben.

Erläuterungen.

1. Der Geist ist Selbstbewußtsein, — dieses und Materie sind unverträgliche Begriffe, der Geist kann daher nie Materie sein und nie Materie werden.

Als Selbstbewußtsein ist der Geist die Macht, sich aus seiner Objektivirung in sich zurückzunehmen, und in diesem Mittelpunkt bei sich, und identisch mit sich zu sein. Er selbst ist also die Einheit und Identität mit sich, er selbst dieses einfache Wesen, und wenn daher nach Leibnitz schon jede Substanz ein Einfaches, eine Monade ist, weil sie den Mittelpunkt ihrer vielen Vorstellungen (im weitern Sinn, wie Leibnitz den Begriff „Vorstellung" nimmt) bildet, um wie viel mehr ist es der Geist; denn nur er ist nicht in die Vielheit aufgelöset und zerstreut, weil nur er sich aus der Vielheit der Objektivirung befreien und in der Einheit des Selbstbewußtseins darstellen kann. Wie könnte nun aber die einfache, in sich koncentrirte Einheit ausgedehnte, theilbare und auflösbare Materie sein? Mit Recht hat man daher von jeher die Immaterialität des Geistes mit seiner Einfachheit, und diese mit seinem Selbstbewußtsein in Verbindung gebracht. So behauptet schon Platon im Phädon, daß die menschliche Seele, also eben so der endliche Geist einfach sei, indem sie sich immer gleich verhalte und auf einerlei Weise; denn da sie die immer gleich bleibende Wahrheit berühre, sei sie selbst mit sich gleich bleibend, also einfach, und weil einfach (so schließt Platon weiter), untheilbar, immateriell und unsterblich.

So die Cartesische und Wolffische Schule; denn der Geist ist nach ihr der Materie entgegengesetzt, weil er nicht ausgedehnt ist. Auch Kant nimmt die Immaterialität des Geistes an; denn die Form (der Geist) ist nicht bloß scharf vom Stoffe geschieden, sondern er gibt ausdrücklich zu, daß der Geist keine extensive, sondern eine intensive Größe, daß er das stets mit sich identische „Ich denke sei, das alle seine Vorstellungen begleite." Kant sagt nun freilich: daraus, daß wir das Bewußtsein von der Identität des Geistes mit sich haben, folge nur, daß wir den Geist als einen mit sich identischen (also einfachen, immateriellen) denken, nicht aber, daß er ein identischer sei. Im Bewußtsein, meint er, in der bloßen Vorstellung werde die Identität und mit ihr die Einfachheit des Geistes allerdings festgehalten, aber darum sei sie wohl eine gedachte und subjektive, aber noch nicht eine wirkliche und objektive. Das Gedachte sei noch nicht das Wirkliche, und wenn man die bloß gedachte Identität und Einfachheit mit der wirklichen verwechsle, so begehe man einen Paralogismus der Vernunft, der allerdings erklärlich, aber auch unvermeidlich sei, weil die Vernunft selbst nothwendig

auf bloßen Schein und Widerspruch komme, — d. h. (nach Kantischem Ausdruck) dialektisch sei. Krit. der reinen Vernunft, S. 314.

Aber Kant vergißt, daß der Geist nicht bloß das Bewußtsein habe, immer derselbe oder der mit sich identische zu sein, sondern daß er selbst nichts anderes als dieses Bewußtsein sei, daß also, weil das Bewußtsein ein Einheitliches und mit sich Identisches, auch der Geist selbst ein Einheitliches und mit sich Identisches, somit Einfaches und Immaterielles sei.

2. Der endliche Geist ist aber nicht bloß als Subjekt immateriell, auch seine Objektivirung ist immateriell; er muß sich also nicht als Materie darstellen, sein Dasein nicht als Materie haben.

Daß er keine substantiellen, sondern nur formelle Wirkungen (Objektivirungen) hervorbringen könne, ist gewiß; er ist nicht Subjekt-Objekt, sondern bloß Subjekt, dessen Objektivirung nicht seine Substantialität erreicht. Seine Wirkungen entstehen zwar immer nur auf Anregung eines Andern, weil er als endlicher Geist spontanreceptiv ist; aber formelle Wirkungen haften entweder am Andern und sind daher untrennbar mit ihm verknüpft, oder sie sind vom Andern unterschieden und daher bloß als formelle Wirkungen. Würde der endliche Geist sich auf die erste Weise objektiviren, so wäre seine Objektivirung materiell, weil sie dann nicht bloß als formelle Wirkung, sondern mit dem Andern in Eins verwachsen, in ihm und daher außer sich, also materiell wäre. (§ 40, 2.) Die Wirkungen auf die zweite Art aber haben das Andere nicht untrennbar*) an sich, sie sind von ihm unterschieden, und daher bloß formelle Wirkungen; sie sind Vorstellungen, welche bloß die Form, nicht den Stoff des Andern an sich tragen.

---

*) Ist aber in der Welt nicht Jedes nothwendig auf das Andere bezogen, hat also nicht Jedes das Andere nothwendig an sich? (§ 35) Ist es also nicht ein Widerspruch mit frühern Behauptungen, zu sagen, die Wirkungen des endlichen Geistes hätten das Andere nicht an sich, sondern seien von ihm unterschieden? Diese Schwierigkeit hebt sich, wenn wir bedenken, daß das Wissen (Bewußtsein, Selbstbewußtsein) ein Unterscheiden des Wissenden von seinem Andern sei, mit dem es in Einheit bleibt. (§ 10.) Indem der endliche Geist das Andere mit Bewußtsein vorstellt oder weiß, hat er es an sich oder ist mit ihm in Einheit und doch von ihm unterschieden; er hat es an sich, aber nicht, ohne von ihm unterschieden zu sein.

Hat nun der endliche Geist sein Dasein in materiellen Wirkungen, oder objektivirt er sich auf immaterielle Weise? Er ist mächtig genug, ein immaterielles Dasein zu gewinnen, er besitzt die Energie, seine Wirkungen vom einwirkenden Andern zu scheiden und in dieser Geschiedenheit hinzustellen, ohne der Stütze desselben und der Durchdringung durch dasselbe für ihr Dasein zu bedürfen; denn weil er sich vom Andern, dessen er zu seiner Objektivirung bedarf, unterscheiden kann, so kann er auch seine Objektivirung (die ja sein Inhalt ist) von ihm unterscheiden und frei von ihm — als formelle Wirkung — hinstellen.

Endlich könnte man noch fragen, ob der endliche Geist vielleicht diese immaterielle Objektivirung nur mittelst der Materie hervorzubringen, ohne sie nicht vorzustellen, zu denken, zu wissen u. s. w. vermöge? So ist z. B., wie es scheint, die menschliche Seele nicht thätig ohne Nerven, ohne Gehirn, kurz ohne materielle Grundlage; vielleicht ist nun der endliche Geist überhaupt seiner, wenn auch immateriellen Thätigkeit gar nicht fähig ohne eine materielle Basis? Daß dieß bei der menschlichen Seele in ihrer irdischen Erscheinungsweise, oder, so lange sie mit dem menschlichen Leibe synthetisch verknüpft ist, der Fall sei, kann und soll nicht in Abrede gestellt werden; doch im Begriffe des endlichen Geistes liegt es nicht, eine solche Basis zu haben. Er ist allerdings nicht ohne Receptivität und bedarf daher der Einwirkung eines Andern, um thätig zu sein; heißt man diese Receptivität im Sinne des Leibnitz materia prima (§ 34), so ist er nicht ohne Materie, und kann also auch ohne Materie (im genannten Sinne) nicht thätig sein. Allein der Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes (bei Leibnitz materia secunda) bedarf er nicht, eben weil er für sich seiende Einheit ist und sich objektiviren kann, wenn nur die Einwirkung eines Andern, sei es materiell oder immateriell, vorhanden ist.

Bringt er nun aber auch immaterielle Wirkungen hervor, und zwar selbst ohne das Mittel der Materie, so kann er dessenungeachtet auf die Materie, und die Materie auf ihn wirken. Sein Dasein wird dadurch in einem weitern Sinne materiell, d. h. mittelst seiner immateriellen Thätigkeit zeigt sich seine Wirksamkeit in der Materie, indem er in ihr seine Gedanken und Entwürfe darzustellen, sie in ihr auszuführen vermag.

3. Die Frage, ob der endliche Geist nicht ohne Materie sein könne, oder ob er gar selbst nichts als Materie sei, wird gründlicher und mit Berücksichtigung des Materialismus, besonders des neuesten, in der Lehre von der menschlichen Seele erörtert werden, weil diese Erörterung eine genauere Untersuchung über das Wesen der Materie voraussetzt, die erst in der Lehre von der Natur gegeben werden kann. Hier genüge die Bemerkung, daß der Materialismus den Begriff der Materie mit dem Begriffe des Reellen verwechsle, und auf der falschen Annahme beruhe, die Materie sei das eigentlich Wirksame, Kräftige und Reelle.

Wäre sie das eigentlich Wirksame, so müßten wir allerdings den Geist „für eitel Diffluenz“ halten, er hätte nur an ihr seine Stärke, Basis und Substanz und wäre seinem Wesen nach nur Materie. Aber es ist gerade umgekehrt; sie ist das Ohnmächtige, denn sie ist das Zerstreute, das sich Auflösende und Theilbare, und hat ihre Macht und Stärke nur in dem sie zusammenhaltenden und einigenden Princip, das zwar nie zu sich kommt, und nie für sich hervortritt, ohne das sie aber in's Unendliche zerflöße; sie subsistirt nur durch die ihr zu Grunde liegende Einheit, durch „die Koncentration, die Sammlung, durch das Zusammennehmen und Zusammenfassen“ ihrer selbst. Die Materialisten übersehen also, daß zwar sogar die Materie auf Einheit, auf ein Analogon des Geistes hinweise, daß aber weder die Natur, deren Erscheinung eben die Materie ist, sich zum Geiste erschwinge, noch der Geist Materie sein oder Materie werden könne. Denn wie die Materie ungeachtet der sie zusammenhaltenden Einheit diese nie zum Fürsichsein bringt, weil ihre Einheit zu schwach dazu, sie daher stets aufgelöstes Nebeneinander ist, so kann der Geist umgekehrt nie zerfließen, und zur theilbaren Masse werden, weil sein Wesen koncentrirte Einheit ist.

Darum ist es ein arger Mißgriff Spinoza's, der absoluten Substanz das Attribut der Ausdehnung zuzuschreiben, und es mit dem Attribut des Denkens zu identificiren. Eth. II, 7. Darum ist es der gleiche Irrthum, wenn Schelling das Absolute — seine absolute Indifferenz — zur Natur werden, und die Natur sich zum Geiste potenziren läßt, oder wenn nach Hegel die Idee (d. h. das Absolute) sich zur Natur entlassen muß, um dann bewußter Geist zu werden. Es ist Verkennung des Geistes, Verläugnung seiner Einheit und Intensität, es ist eine Ansicht, die dem Materialismus nahe steht, wenigstens der Beschuldigung desselben

nie ganz entgehen kann, weil sie dem Geiste und der Materie die gleiche Wesenheit zuschreibt, und nur eine weitere Ausführung der Lehre Spinoza's ist.

Schon der endliche Geist vermag sich immateriell zu objektiviren, wenn auch seine Objektivirung Vielheit ist, und sich nicht zur substantiellen Einheit erhebt. Wie sollte der absolute Geist zur Materie werden, zur Natur sich entlassen, — er, dessen Objekt nicht bloß immateriell, sondern Einheit, Geist ist!

§ 39.

Der endliche Geist ist unsterblich.

Unsterblichkeit ist die beständige Fortdauer des Geistes, als der nämlichen, mit sich identischen Person, somit mit dem Bewußtsein der Identität mit sich selbst. Sie ist nicht bloße Fortdauer überhaupt, nicht etwa eine bloße Palingenesie, vermög' der ein Geschöpf in irgend einer Gestalt immer wieder auftaucht, wie Moleschott sich den Stoff unsterblich denkt, weil er, wie die Wage beweise, nie verloren gehe (Kreislauf des Lebens, S. 36), als wenn er deßhalb, weil keine irdische Macht ihn zerstören kann, unsterblich wäre, oder wie die Indier sich die Seelenwanderung dachten, und sich dadurch in der Auffassung des Unsterblichkeitsbegriffs wesentlich von den Aegyptiern unterschieden, bei denen die Individualität des Geistes gewahrt bleibt. Die Unsterblichkeit ist auch nicht bloße Fortdauer der Gattung, so daß zwar die Gattung bliebe, und das Individuum selbst nicht erhalten wäre. Unsterblich ist der Geist nur, wenn er selbst als die nämliche Person mit dem Bewußtsein der Identität mit sich stets sich erhält.

Daß die Welt, obschon Produkt des frei schaffenden Gottes, von ihm forterhalten werde, ist gewiß; denn nicht nur bleibt der Grund, aus dem Gott die Welt schuf, sondern würde man annehmen, er wolle sie nicht mehr, so müßte zuerst die Aenderung seines Willens gerechtfertigt werden, vor eine Aenderung seines Entschlusses angenommen werden könnte. (§ 32, a.) Bleibt aber die Welt überhaupt, so bleibt auch der Geist, und er bleibt als Individuum oder als das, was er ist, — als mit sich identische Person, als mit sich identisches Selbst-

bewußtsein. Denn die Welt bleibt und dauert fort als das, als was sie Gott schuf, — die Natur als vorherrschend bestimmbares Objekt, der Geist als vorherrschend bestimmendes Subjekt. Es ist nun schon auf den ersten Anblick einleuchtend, daß die bestimmbaren Naturwesen mehr dem Wechsel und der Veränderung unterworfen seien, sich nicht so identisch erhalten, als der bestimmende Geist. Allein bei genauerer Untersuchung zeigt sich auch in den angegebenen Begriffen der Natur und des Geistes der Grund, aus dem kein einzelnes Naturwesen identisch mit sich fortdauern kann, jeder einzelne Geist aber unsterblich sein muß.

Die Natur ist das vorherrschend bestimmbare Objekt, und besteht, da die Welt Vielheit ist, aus vielen Naturwesen, von denen jedes vorherrschend bestimmbares Objekt ist. So liegt im Begriffe eines jeden derselben, daß das Bestimmtwerden und das Verändertwerden in ihm das Hauptmerkmal sei, daß es sich also nicht in seiner Individualität behaupten könne; es fehlt ihm die Festigkeit und Energie, sich zu erhalten, ohne in Anderes überzugehen Sein Loos ist nicht Selbstbehauptung, sondern steter Uebergang in das Andere, steter Untergang, um im Andern aufzutauchen. Dieß bestätiget sich auch empirisch. Kein Naturwesen erhält sich als solches, sondern jedes ist dem steten Wechsel und der steten Veränderung preisgegeben. Die unorganischen Grundstoffe gehen beständige Mischungen und Veränderungen ein; hier gilt es, daß „Bewegung der Grundstoffe, Verbindung und Trennung, Aufnahme und Ausscheidung der Inbegriff aller Thätigkeit auf Erden sei." Sie behaupten sich also nicht als das, was sie sind, ja sie machen nicht einmal ein für sich seiendes Ganzes, eine abgeschlossene Einheit aus, ohne welche man gar nicht weiß, wer unsterblich sein soll, ob dieser oder jener Theil des Stoffs oder ob der ganze Stoff, der aber auch nie in seiner Ganzheit sich erhält, sondern bald größer, bald kleiner ist, bald in weitere Theile zerfällt, bald aus Theilganzen zu einem größern Ganzen sich zusammensetzt. Die Organismen, deren Lebenskraft ein Analogon des für sich seienden Subjekts ist, bilden zwar eine abgeschlossene Einheit, aber weil diese zu schwach ist, so erhalten sie sich nur in der Frucht und in dem Samen, um darin wieder wirksam zu sein, und ihr Leben fortzupflanzen; sie erhalten sich aber nicht in sich selbst, sondern ersterben, sobald Frucht und Same hervorgebracht, oder ersterben wenigstens dann, wenn das Alter der Fortpflanzungsfähigkeit erfüllt ist. Darum ist die Wesenheit

der Natur Erzeugung, d. h. Erhaltung der Gattung, und nicht Erhaltung des Individuums; die Natur dauert nur in der Gattung und nicht im Individuum fort.

Ganz anders verhält es sich beim endlichen Geiste. Weil er vorherrschend bestimmendes Subjekt, weil er für sich seiende Person ist, muß er, wenn er von Gott erhalten wird, als Identisches mit sich, als dasselbe Bewußtsein erhalten werden. Sein Wesen ist ja für sich seiende Person, ist Dieselbigkeit und Identität des Bewußtseins. Bleibt er also, — und er bleibt, weil Gott die Welt erhält, weil Gott will, daß sie immer fortdaure, — so bleibt er als das, was er ist, als Identität der Person, als Identität des Bewußtseins, — er ist unsterblich. Vermög' seiner Gedrungenheit und Intensität, vermög' welcher er sich für sich oder als Person erhält, ist der Geist stark genug, dem Andrang von Außen, und somit dem Uebergang in Anderes zu widerstehen, sich selbst zu behaupten, — unsterblich zu sein.

Sein Wesen ist daher nicht Erzeugung, d. h. Erhaltung der Gattung, sondern Erhaltung seiner selbst, Selbstbehauptung in stets neuen Gedanken und Thaten. Die Schlacht bei Leuktra und die Befreiung des Vaterlandes ist der Sohn, den ich hinterlasse, sagte Epaminondas.

Erläuterungen.

1. Nur nach der Schöpfungstheorie ist die Unsterblichkeit des endlichen Geistes möglich, nur nach ihr kommen die beiden Momente, die in ihrem Begriffe liegen, zur Geltung: das Moment des beständigen Erhaltenseins durch Gott, und das Moment des Bleibens als für sich seiendes, mit sich identisches Wesen.

Das zweite Moment hängt auf das Engste mit der Selbständigkeit und Persönlichkeit des Geistes zusammen. Ich soll bleiben, das nämliche Ich soll erhalten werden. Dieses Moment fehlt im Pantheismus, nach welchem nur das Absolute selbständig ist, und sich erhält, die Vielen und Einzelnen aber, als die Erscheinungen des Absoluten, stets in ihm untergehen, um als neue Viele und Einzelne, als neue Erscheinungen stets aufzutauchen.

Nach dem Pantheismus ist das Absolute nicht Person, es ist nur Naturwesen, das sich nach immanenten Gesetzen und Planen entwickelt; es bleiben also und sind unvergänglich nur die allgemeinen Gesetze, die

Gattungen, nicht aber die Individuen. Nur wenn das Absolute Person ist, so erhebt es sich nicht bloß selbst über das bloße Natursein, sondern kann auch das von ihm Gesetzte über das bloße Natursein erheben, sowohl es selbst ist Geist, als auch endliche Geister sind möglich.

Hegel erklärt das Verlangen und die Sehnsucht des Subjekts, unsterblich zu sein, für Eitelkeit, — dieses ewige Denken an sich, dieses Unvermögen, sich zum Allgemeinen und Absoluten zu erheben u. s. w. In's Absolute aufzugehen, also nicht persönlich fortzudauern, nicht unsterblich zu sein, erschien Vielen als ein großartiger Gedanke, und mag auf den ersten Anblick auch ein solcher scheinen. Dagegen ist Schelling trotz seines Pantheismus vom richtigen Bewußtsein geleitet, daß ein solcher Gedanke gar nicht denkbar, sondern eine Fiktion sei, indem „schwerlich je ein Schwärmer sich hätte an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu sein, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hilfe kam, kam auch Spinoza zu Hilfe. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken.“ Briefe über Dogm. und Kritic., 8. Brief, S. 167. Was undenkbar und nur Schwärmerei ist, ist auch nicht großartig. Großartig ist nicht, daß das Ich aufhöre, sondern daß es sich erhalte, und auf freie Weise Gott als das Absolute anerkenne, nicht, daß das Ich überhaupt, sondern daß seine falsche Selbstheit negirt werde, nicht, daß sein Unterschied von Gott, sondern daß sein Widerspruch gegen ihn aufgehoben werde. Großartiger ist das Reich der Geister, als das Reich der Natur, großartiger die Harmonie der sich erhaltenden (unsterblichen), als die Harmonie der stets werdenden (und daher stets vergehenden) Wesen. (§ 26, besonders Erl. 1.)

Wird aber die Selbständigkeit und Persönlichkeit des endlichen Geistes zu sehr hervorgehoben, und seine Abhängigkeit und sein Erhaltensein durch Gott geläugnet, dagegen vielmehr behauptet, sein Sein und daher auch sein Bleiben sei nothwendig und liege schon vollständig in seinem Begriffe, so ist gleichfalls die Unsterblichkeit des endlichen Geistes auf-

gehoben, und dafür die Absolutheit und Ewigkeit desselben gesetzt; es fehlt das erste Moment im Begriffe der Unsterblichkeit, ein Mangel, der auf die Kehrseite des Pantheismus, auf ein monadistisches System führen muß.

So bei Platon, dessen Lehre von der Wiedererinnerung der abgefallenen Ideen an ihren Urzustand, wenn sie buchstäblich genommen wird (§ 46, 1), mehr die Präexistenz und somit Ewigkeit, als die Unsterblichkeit des endlichen Geistes beweisen würde. So bei Fichte dem jüngern, nach dem alles Endliche, also auch der endliche Geist eine Urposition Gottes, und daher, weil der Natur Gottes angehörig, nicht bloß unsterblich, sondern unverwüstlich und ewig ist. (§ 34, 1.) So im Monadismus überhaupt, und insbesondere bei Leibnitz (§ 35, 2); denn die Monaden sind vollständig für sich seiende Existenzen, also unvergänglich, unzerstörbar und ewig, „und es gibt daher auf Erden weder eine wahre Geburt, noch eine gänzliche Vernichtung oder eigentlichen Tod," Monadol. Nr. 70; sondern „was wir Geburt nennen, ist Enthüllung und Zunahme, so wie der sogenannte Tod bloß Verhüllung und Abnahme ist." Monadol. Nr. 73. Nur die Schöpfungstheorie würdigt gehörig die Lehre von der Unsterblichkeit. Nach ihr bleiben die Geschöpfe, weil sie Gott erhält, und bleiben als das, was sie sind, — die Natur als das Wechselnde und Veränderliche, der Geist als das mit sich identische, mit sich gleichbleibende Bewußtsein, als unsterbliche Person.

2. Die ontologischen Beweise für die Unsterblichkeit, d. h. jene, welche sie aus dem Begriffe und der Wesenheit des endlichen Geistes ableiten, heben das eine Moment, das Moment des mit sich identischen Bewußtseins hervor, beweisen aber eigentlich nur, daß der Geist, wenn er nicht zu sein aufhört, als mit sich identisches Bewußtsein bleibe, und verfallen daher entweder in die Behauptung seiner Absolutheit, oder bedürfen der Ergänzung durch Hervorhebung des andern Moments, von dem allerdings eine Andeutung in ihnen liegt.

Die Platonischen Beweise, wie sie im Phädon erörtert werden, sind ontologische Beweise. Vom Beweise, den Platon von der Wiedererinnerung hernimmt, wurde bereits gezeigt, daß er auf die Präexistenz, also auf die Ewigkeit des Geistes hinweise. Eben dahin weisen auch seine Beweise, welche sich auf die Einfachheit und die Selbstbewegung desselben stützen. Platon nimmt die Einfachheit zwar viel tiefer, als sie

in neuerer Zeit die Wolffische Schule und auch als sie Mendelssohn in seinem bekannten Phädon genommen haben. Während diese unter Einfachheit nur das Nichtzusammengesetztsein aus Theilen verstehen, und daraus die Unmöglichkeit ableiten, daß der Geist in Theile aufgelöst werde, so faßt Platon dessen Einfachheit als das Gleich- und Identischbleiben mit sich selbst in der Veränderung, als die Dieselbigkeit und Identität des Bewußtseins — als Person, und drückt daher durch die Einfachheit denselben Gedanken aus, der in seiner Behauptung liegt, daß die Seele sich selbst bewege.

Selbstbewegung ist ihm nämlich nichts anderes, als die Macht, sich zu objektiviren und in die Erscheinung zu treten, in der Objektivirung sich zu erhalten und bei sich zu sein; kurz sie ist ihm das Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit. Wird nun aber die Einfachheit und Selbstbewegung absolut gefaßt, ist der Geist absolut causa sui, so ist er freilich als der Grund seines Daseins und Lebens nicht eigentlich unsterblich, sondern ewig und absolut; er hat aufgehört, endlicher Geist zu sein. Wird sie dagegen als eine endliche und beschränkte, als eine durch Gott gesetzte gefaßt, so sehen wir nicht, wie er nicht sollte aufhören können. Denn wenn der Geist nicht durch sich, sondern abhängig ist, so trägt er nicht in sich den Grund seines Seins, er kann also auch nicht sein, und mit seinem Begriffe ist, wie Kant in der Kritik der r. Vernunft, S. 318, richtig bemerkt, bloß gesetzt, daß er keine extensive Größe oder nicht in Theile zerlegbar sei, nicht aber, daß er eine so intensive Größe sei, welche gar nicht aufhören, nicht nachlassen und ermatten, nicht gradweise abnehmen und sich nach und nach verlieren könnte. Diese Intensität hätte der Geist nur, wenn er absolut der Grund seines Seins und nicht endlicher Geist wäre. Sollen daher die ontologischen Beweise für die Unsterblichkeit Kraft haben, so muß das andere Moment in ihrem Begriffe, das Moment des Erhaltenwerdens durch Gott mehr hervorgehoben werden. Zwar ist es in ihnen schon angedeutet, denn da das Selbstbewußtsein das Wahre und Gute zu erkennen vermag, so ist es in nothwendiger Beziehung zu Gott. In seinem Wesen und Begriffe liegt also die Bestimmung des Geistes für das Unendliche, und so kündet sich sein beständiges Erhaltenwerden durch Gott schon an; denn wenn Gott ihn für sich bestimmt, sollte dadurch nicht der göttliche Wille ausgedrückt sein, ihn zu erhalten? Diese Andeutungen mehr hervorzuheben, ist die Auf-

gabe der theologischen und der teleologischen oder moralischen Beweise für die Unsterblichkeit.

3. Die theologischen Beweise suchen aus dem Wesen und den Eigenschaften Gottes darzuthun, daß Gott den Geist stets erhalten wolle. Vermög' seiner Allmacht könne es Gott, vermög' seiner Liebe und Güte wolle er es, vermög' seiner Gerechtigkeit müsse er in einer andern Welt das Gleichgewicht zwischen Tugend und Glückseligkeit herstellen u. s. w. Denn nichts widerspräche der Idee eines intelligenten, sittlichen Schöpfers so sehr, als daß er nur Wesen entstehen und vergehen ließe, die durch ihre Vergänglichkeit ihre innere Unwahrheit zeigten, und nichts entspricht seiner Idee mehr, als daß er seine unendliche Macht, Liebe und Weisheit durch die Schöpfung von relativen Persönlichkeiten beweise, die bestimmt und berufen sind, durch den Bestand ihres Wesens Zeugen seiner Herrlichkeit und Theilnehmer des Reiches zu werden, in welchem er seine Gottheit offenbart. Oder müßte man nicht den Menschen bedauern, der den unendlichen Werth seines geistigen Lebens nur erkennen lernte, um es zu verlieren, und sollte man sich nicht über Gott wundern, der sich nur in vergänglichen Wesen offenbaren könnte und wollte, und, um seine Existenz zu behaupten oder fortzusetzen, seine Geschöpfe eben so negiren, wie er sie setzen müßte? (Nach Fischer, in der Fichte'schen Zeitschrift, VII. Band, 1. Heft, S. 68.)

Die teleologischen oder moralischen Beweise schließen aus der Bestimmung des Geistes für ein Unendliches auf seine beständige Fortdauer. Sie enthalten also den Gedanken, daß Gott sein Bleiben ohne Ende wolle, weil er ihm eine unendliche Bestimmung gab. Schon im Begriffe des Geistes, als des Vermögens zu erkennen, liegt die nothwendige Beziehung desselben auf die absolute Wahrheit, auf Gott. Die nämliche liegt in ihm als Wille. Endlich auch als Gemüth hat der Geist ein Sehnen und Verlangen nach dem Absoluten und Unendlichen, und fühlt sich nur durch dieses befriedigt und vollendet. Weil nun der Geist das Absolute und Unendliche zu erfassen bestimmt ist, weil er bestimmt ist, mit dem Durchsichseienden und Ewigen vereint zu werden, muß er selbst unvergänglich sein. Wir finden diese Beweisart schon bei Platon, dessen Beweis von der Einfachheit des Geistes die Wendung nimmt, daß der einfache Geist sich immer gleich verhalte, weil er die immer gleich bleibende Wahrheit berühre, und wegen der Beziehung auf

sie sich erhalte. Wir finden diese Beweisart ferner bei den Kirchenvätern. So beim hl. Augustin. Dem Geiste sei ein Trieb nach einem höchsten, ihn ganz befriedigenden Gute eingeboren. Dieser Trieb, vom Schöpfer selbst in ihn gelegt, könne nur durch ein Gut, das ihm nie entrissen werde, befriedigt werden; denn ein Gut, dessen Verlust er fürchten müßte, könne kein höchstes sein. Der Geist, weil für ein solches Gut bestimmt, bleibe daher immer, sei unsterblich. So beim hl. Anselm. Zur Liebe Gottes sei der Geist erschaffen. Darum sei er auch unsterblich. Es lasse sich nämlich nicht denken, daß Gott den ihn liebenden Geist vernichten wolle, die Liebe gegen ihn zerstörend. Denn wollte Gott die Liebe zu ihm zerstören, so wollte er, daß sie aufhöre, also daß man aufhöre, ihn zu lieben. Wir finden endlich diese Beweisart auch bei Kant, dessen berühmt gewordenes Argument für die Unsterblichkeit den gleichen Gedanken enthält. Sie sei ein Postulat der praktischen Vernunft, welche uns das Sittengesetz als ein unendliches Ideal zeige und uns auffordere, es als unsere Bestimmung anzustreben. Seine Realisirung sei wegen der Unendlichkeit des Ideals bloß in unendlicher Zeit möglich, also müsse der Geist endlos, — unsterblich sein.

B. Die Natur.

§ 40.

Wesentlicher Charakter der Natur.

Dem endlichen Geiste steht gegenüber das vorherrschend bestimmbare Objekt, — die Natur.*) Als Objekt ist es vorherrschend Wirkung, Bestimmtheit, Erscheinung, ohne das in ihm verborgen wirkende und bestimmende Wesen darstellen und zum fürsichseienden Dasein bringen

*) Das Wort »Natur« wird in einem doppelten Sinne genommen, im formellen uud im reellen. In jenem bedeutet es so viel als Wesenheit, und man spricht daher von der Natur Gottes, des Geistes u. s. w. In diesem ist es der Inbegriff der den endlichen Geistern entgegengesetzten, geschaffenen Substanzen.

zu können. Auch in Gott ist Objektivirung und insofern Natur (§ 9, 3 und § 36, 1); aber das Objekt in Gott ist seinem Subjekte ganz gleich, also selbst zur Einheit des fürsichseienden Subjekts zugespitzt, die Natur in Gott ist Geist. Nicht so im endlichen Objekt, es ist der Gegensatz zum endlichen Subjekt, es ist daher Objekt und hat Objekt zu bleiben, es ist ihm nicht möglich über die Objektivität hinauszukommen, und als Subjekt zu sein, weil es dessen Gegensatz zu sein und zu bleiben bestimmt ist. Aber ungeachtet dieser Bestimmung ist es doch nicht ohne Subjekt und kann es nicht sein, weil es als Wirkung ohne Wirkendes, als bloße Erscheinung ohne sich offenbarendes Wesen, als bloßes Sein am Andern ohne Fürsichsein nichts wäre. Doch sein Subjekt vermag sich nie zur fürsichseienden Geltung zu bringen, nie Geist zu werden, es ist nicht jene intensive, einheitliche Macht, die sich in sich koncentriren, in sich und bei sich erhalten könnte. Darum hat das Subjekt, das dem vorherrschend bestimmbaren Objekte zu Grunde liegt, immer im Objekte (in der Wirkung, in der Erscheinung, im Andern seiner) sein Dasein, und zwar in einer Vielheit von Objekten; denn es vermag sich ja nicht in der koncentrirten Einheit des Subjekts zu erhalten, also nur in der Vielheit zu sein.

Ist es nun aber der wesentliche Charakter des vorherrschend bestimmbaren Objekts, stets als Objektives zu sein und in die Vielheit der Wirkungen und Erscheinungen aufzugehen, ohne sich als Subjekt zu ergreifen und darzustellen, so ergeben sich seine wesentlichen Bestimmtheiten von selbst. Es ist zwar zweckmäßig, aber bewußtlos und unfrei und daher räumlich und materiell. Jenes, weil sein Subjekt die vielen Objekte, in denen es sich darstellt, nach sich und nach seinem Inhalte hervorbringt, aber dessenungeachtet nicht zu sich kommt, d. h. sich nie aus seiner Objektivirung befreit, und nie zum Subjekt im vollen und wahren Sinne des Wortes gestaltet und als solches behauptet. Dieses, weil es (d. h. das Subjekt des vorherrschend bestimmbaren Objekts) nur als Vielheit sich wechselseitig gegen einander ausdehnender und spannender, somit Raum erzeugender und erfüllender Objekte ist.

Indem es nämlich sein Dasein nur in den vielen Objekten hat, sind diese, weil von ihm erzeugt und gehalten, auf einander bezogen, sie sind in gegenseitigem Zusammenhang und daher durch einander, jedoch nicht so, daß eines sich frei für sich machen, Geist werden könnte, sondern

keines derselben ist in und bei sich, somit ist jedes vielmehr außer sich und im andern, — es dehnt sich und spannt sich in das andere aus. Dieses Außersichsein des in einer Vielheit von Objekten daseienden Subjekts, das es, von einem in das andere derselben wechselseitig sich ausdehnend und spannend, sich selbst gibt, ist der Raum, und indem es das Außersichsein nicht bloß bildet, sondern auch durch das wechselseitige Eindringen der Objekte in einander erfüllt, ist der Raum durchdrungener, erfüllter Raum — Materie. Das nur in der Vielheit der Objekte seiende Subjekt (oder was dasselbe ist, die Vielheit der vorherrschend bestimmbaren, aber vom Subjekte gehaltenen Objekte), weil sein Wesen ist, zweckmäßig, aber bewußtlos und unfrei, räumlich und materiell zu sein, ist die Natur; die Natur stellt sich im Raume und in der Materie, aber als ein zweckmäßiges Ganzes, als Kosmos dar.

Erläuterungen.

1. Vielheit, Mannigfaltigkeit ist der wesentliche Charakter der Natur; man möchte sagen: Auflösung und Zerstreuung, da sie nur in der Objektivirung ihr Dasein hat und nicht vermag, in der Einheit des Subjekts sich zu sammeln und darzustellen. Die Natur ist nur als natura naturata, nicht als natura naturans. Aber die Zerstreuung und Mannigfaltigkeit geht nicht in's Unendliche, weil die vielen und mannigfaltigen Objekte zusammengehalten und geeint sind von dem verborgen durch sie durchwirkenden, aber nie zu sich kommenden Subjekte. Die Natur ist nicht bloß Vielheit, sondern Einheit, nicht bloß diskrete, sondern eben so kontinuirliche, zusammenhängende Größe. Weil Einheit sich durch die Natur zieht, so wirkt sie zweckmäßig, aber nicht auf bewußte Weise, denn die Einheit vermag nicht für sich zu sein.

Heißt zweckmäßiges Wirken Vernunft, so ist die Natur Vernunft, aber nicht Vernunft im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sie ist nicht frei gewordene und persönliche Vernunft, und kann es nicht werden. Aber darum sind die Ausdrücke: bewußtlose Vernunft, erstarrter Geist, unreife Intelligenz u. dgl. nicht gut gewählt. Sie sind der pantheistischen Anschauungsweise entnommen, und haben außer ihr keine Bedeutung, sondern sind vielmehr Ausdrücke eines falschen Gedankens, weil der Geist nie Natur, und die Natur nie Geist werden kann. Weil bewußtlos und unfrei, ist die Natur unpersönlich, und daher für die Zwecke der

Personen verwendbar; weil sie nicht für sich ist, ist sie für Andere, weil sie nicht für sich seiender Zweck ist, ist sie mehr Mittel als Selbstzweck, ist sie Sache und nicht Person.

2. Raum ist Ausdehnung in den Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe; was sich in diesen Dimensionen ausdehnt, davon sagen wir, daß es im Raume sei. Der Punkt ist daher nicht im Raume, auch nicht die Linie, auch nicht die Fläche. Ausdehnung ist die Wiederholung des Nämlichen; was sich ausdehnt, setzt sich stets neu, es kommt sich neu setzend über sich hinaus, ist nicht in sich koncentrirt, sondern außer sich. Umgekehrt: Was außer sich ist, hat sich neu gesetzt, ausgedehnt. Die Natur ist außer sich, kann sich nicht als Subjekt in sich koncentriren, dehnt sich in allen Richtungen aus, ist im Raume. Der Raum ist also die Ausdehnung, welche sich die Natur selbst gibt, oder das Außersichsein, das sie erzeugt, um in ihm zu sein. Er ist daher objektiv, d. h. die Natur selbst gibt sich die Ausdehnung, setzt sich außer sich, und zwar geben sich die einzelnen Objekte der Natur eine bestimmte Ausdehnung, setzen sich außer sich auf bestimmte Weise, geben sich einen bestimmten Umfang nach der Größe und Intensität der Wirksamkeit, in welcher die Natur (das ihnen zu Grunde liegende Subjekt) in ihnen thätig ist. Weil der Raum objektiv ist, so ist er zwar nicht ein Rahmen, in welchem ein Körper steckt, denn als solcher wäre der Raum selbst wieder im Raume, und die Einrahmung und Einschachtelung müßte in's Unendliche fortgesetzt werden, aber wohl ist er, wie Aristoteles ihn definirt, die äußerste Gränze des Umschließenden, τὸ πέρας ἔσχατον τοῦ περιέχοντος, er ist die äußerste Umgränzung, in welche sich die in einem bestimmten Objekte wirksame Natur selbst einschließt, oder welche sie um sich schließt, wobei das Umschließende nicht als äußerliches, sondern als das den Raum sich selbst gebende Objekt, als das sich selbst begränzende Objekt zu denken ist.

Der Raum ist aber nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv, d. h. auch der Geist, das Subjekt, versetzt die Objekte, sie anschauend, in einen gewissen Umfang, in eine gewisse Ausdehnung und Umgränzung, und insoweit hat Kant Recht, indem nach ihm der Raum jene Thätigkeit des äußern Sinnes ist, durch welche das Objekt in Gränzen umschlossen, und neben andere Objekte hingestellt wird, aber er hat nicht Recht, wenn er behauptet, der Raum sei nur diese Thätigkeit, sei also

nur subjektiv; denn der Raum ist eben so die Thätigkeit des Objekts (der Natur), das sich unabhängig von der Thätigkeit des Subjekts (des Geistes) selbst diesen Umfang gibt und in denselben neben andere Objekte stellt. Von der Wahrheit des subjektiven Raums, als einer Vorstellung, gilt alles das, was von der Wahrheit der Vorstellungen überhaupt gilt. (§ 45.) Der Geist kann in Gedanken die Ausdehnung, welche ein Objekt sich gibt und daher einnimmt, festhalten, wenn es auch fortgenommen ist, und darum setzte Aristoteles seiner Definition des Raums das Prädikat „unbewegliche" Gränze, πέρας ἀκίνητον bei. Zugleich entsteht auf diese Weise die Vorstellung des leeren Raums, er existirt nur in der Vorstellung und nicht in der Wirklichkeit, und ist nichts anderes, als die in Gedanken festgehaltene Ausdehnung, die ein Objekt einnahm, vor es fortgenommen wurde, und indem der Geist die Umgränzung und Ausdehnung eines Objekts in Gedanken immer weiter rückt, so entsteht die Vorstellung des unendlichen, besser gesagt, des endlosen Raums.

Mit der objektiven Räumlichkeit der Natur ist ihre Materialität auf das Engste verbunden. Materie wird in einem weitern und engern Sinne genommen. Im weitern Sinne ist sie die bestimmbare Grundlage, welche Form annimmt. In diesem Sinne ist sie für sich nichts, ist soviel als Receptivität, Passivität, δύναμις u. dgl. und kommt auch dem endlichen Geiste zu, wie dieß schon öfter bemerkt wurde. (§ 34, 2 und § 38, 2.)

Der Begriff Materie wird aber auch im engern Sinne genommen, und dieser — die materia secunda des Leibnitz — ist der gewöhnliche, den man meint, wenn man von Materie spricht. In diesem Sinne ist Materie jenes Objekt (Wirkung) der Natur, das nur an ihrem andern Objekte zu sein vermag. (§ 38, besond. Erl. 2.) Weil das eine Objekt nur am andern, und das andere nur am einen zu sein vermag, und ohne diese Anlehnung gar nicht wäre, so sind beide das Produkt wechselseitiger Ausdehnung, Spannung und Ineinanderdringung, und dieses Produkt der sich in ihnen objektivirenden Natur ist die Materie. Indem nämlich das Subjekt der Natur so passiv und unselbständig ist, daß es nicht zum Fürsichsein kommt, so vermag sie auch keines ihrer Objekte für sich hinzustellen, sondern jedes derselben ist zu seiner Existenz so des andern bedürftig, daß es nur in der Durchdringung mit ihm sein kann.

Die einzelnen Objekte entstehen also durch den Akt der gegenseitigen Dehnung, Spannung und Durchdringung, sie sind das Produkt dieses Aktes, und sind wegen desselben eines im andern, eines vom andern erfüllt, sie sind darum ausgedehnt, räumlich, undurchdringlich, Widerstand leistend, kurz materiell.

Man kann sich die Entstehung materieller Objekte auch so vorstellen, daß man sich besinnt, wie die (an und für sich nicht materielle) Lebenskraft (die Natur) z. B. einer Pflanze, um sich objektiv darzustellen, eines andern Objektes als Mittel bedürfe; indem nun die Objektivirung der Lebenskraft nur am andern Objekte (ihrem Mittel, ihrem Stoffe), nicht aber von ihm unterschieden und getrennt existirt, so ist sie (die Objektivirung) ein nur am andern Objekte seiendes, nicht frei und für sich seiendes Objekt — Materie. Wollte man einwenden, daß diese Erklärung des Ursprungs der Materie sie schon voraussetze, weil ein zweites Objekt bereits als Materie angenommen wird, damit das erste an ihm zur Materie werde, so vergißt man, daß der Akt ein wechselseitiger, das zweite Objekt daher eben so durch das erste, wie das erste durch das zweite entstanden sei, eines dem andern als Mittel und Stoff diene, eines am andern zur Materie werde. Beide bedingen, erzeugen und setzen sich wechselseitig voraus.

Warum vermag aber die Natur nur materielle und keine für sich seienden Objekte hervorzubringen? Darum, weil sie selbst nicht für sich zu sein vermag, so ist sie auch zu ohnmächtig Objekte hinzustellen, die in sich und für sich ihren Halt hätten, sondern muß sie wechselseitig an einander lehnen und durchdringen lassen. Und sie ist nicht für sich, weil sie vorherrschend bestimmbares Objekt, weil sie nicht Geist ist. Was Geist ist, stellt sich nicht in der Materie dar, und was in der Materie sich darstellt, ist nicht Geist.

3. Scheiden wir in Gedanken das W e s e n der Natur von ihrer E r s c h e i n u n g, so sind Raum und Materie nicht ihr Wesen, sondern bloß ihre Erscheinung; ja das Wesen der Natur wäre gar nicht materiell, wenn es je für sich vorgestellt werden könnte; aber da es nie für sich, sondern immer in der Vielheit der Objekte da ist, die sich wechselseitig zur Materie gestalten, so ist es der Natur wesentlich, als Materie und im Raume zu erscheinen, sie muß vermög' ihres Begriffes außer sich, i m und a m Andern sein.

Die Materie ist daher als nothwendige Erscheinung der Natur nicht das Böse, wie diese Ansicht in asiatischen Religionen, z. B. im Manichäismus und Gnosticismus, oder auch bei Philosophen vorkommt. Es wurde schon (§ 22, 3) gezeigt, daß Platon und Schelling an die Ansicht streifen, die Materie sei das Böse. Die Materie ist nach jenem ja der Kerker, in welchen die Ideen gebannt sind, und von dem befreit zu werden der Philosoph sich sehnen soll; und was kann das Regellose, das nach Schelling die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest und das ist, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, — was kann es anders als die Materie und zugleich das Böse sein? Auch der Stoicismus — selbst der eines Jakobi und Kant — ist dieser Ansicht nicht ganz fremd. Wenn er auch nicht gerade ausspricht, daß der mit Materie Behaftete schon der Böse sei, wenn er auch die Kasteiungen gnostischer oder indischer Religionen, oder gar die Schwärmerei des Selbstmordes nicht fordert, um vom Bösen loszukommen, so ist es doch Aufgabe des Stoicismus, die Materie so viel als möglich zu fliehen, weil der Verkehr mit ihr nur beflecke, und der Selbstmord, wenn auch nicht gefordert, erscheint in dieser Lehre doch als großartig, als ein Beweis der Unabhängigkeit vom Sinnlichen, ja er ist nach ihr der einzige Ausweg, um gewissen Lagen und Verhältnissen mit Würde entgehen zu können. Exitus patet, sagten die Stoiker. Die Materie ist aber nicht das Böse, und das Wahre in allen diesen Ansichten ist nur, daß die Natur, somit auch ihre Erscheinung oder die Materie, den Fluch der Sünde trage, und nicht mehr im wahren Verhältnisse zum Geiste stehe, ihm daher vielfach Beschwerde und Hemmung bereite. Nicht die Materie an und für sich ist das Böse, sondern nur die Materie in ihrer Entartung und ihr falscher Gebrauch; die Erlösung des Geistes von ihren Banden liegt nicht in der totalen Flucht vor ihr, sondern in ihrer Umgestaltung und Erneuung, auf daß sie nicht mehr dem Geiste widerspreche, sondern ein gefügiges Mittel sei für ihn, und ihre Aufgabe wahrhaft erfülle — die Aufgabe, vorherrschend bestimmbares Objekt zu sein.

Die Materie ist auch nicht eine todte, ausgedehnte, und daher vermög' ihrer steten Ausdehnung in's Unendliche theilbare Masse. Wäre Ausdehnung und Theilbarkeit und sonst nichts ihr Wesen, so wäre sie stetes Außersichsein, stetes Zerfließen, bloßes Auseinanderfallen;

keine Festigkeit und kein Bestand wäre in ihr, sondern Trennung und Auflösung in's Unendliche fort. Man könnte sagen, sie verränne und verflüchtigte sich vor unsern Augen, sie löste sich in Nichts auf. Wäre Ausdehnung und Theilbarkeit ihr Wesen, die berühmten Beweise des scharfsinnigen Eleaten Zeno höben nicht bloß die Möglichkeit der Bewegung auf, indem nicht abzusehen wäre, wie etwas sich von einem Orte zum andern bewegen, also irgend einen Raum, sei es auch nur den kleinsten, übersetzen könnte, wenn er stets in unendlich viele Klüfte und Risse sich öffnete, sondern diese Beweise vernichteten auch die Materie selbst, weil das immer neu und immer wieder Zerfließende sich nicht zu halten vermag, sondern sich gänzlich zerbröckelt, auseinanderfällt und zu Nichts wird. Zeno sucht nämlich auf vierfache Weise zu zeigen, daß Bewegung unmöglich sei, indem er die unendliche Theilbarkeit des Raumes annimmt. Diese zugegeben, hat er Recht; denn wenn jeder Theil des Raumes, auch der kleinste, sich wieder unendlich theilt, wie sollten diese unendlich vielen Klüfte und Risse je übersprungen werden können? So kommt Niemand vom Flecke, und Bewegung ist unmöglich. Aber der Raum, wie die Materie, ist nicht bloß ausgedehnt, sondern auch zusammengehalten, nicht bloß Außersichsein, sondern auch Insichsein; denn das sich Ausdehnende und Außersichkommende ist zusammengehalten und geeint durch das verborgen durch die Ausdehnung durchwirkende, wenn auch nie zu sich kommende Subjekt, — die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Ausdehnung ist zusammengehalten durch die Einheit des sich Ausdehnenden. Darum ist der Raum wie die Materie nicht bloß diskrete Größe, d. h. Vielheit, Unterschiedenes, sondern auch kontinuirliche Größe, d. h. Einheit, Zusammenhang. Indem Zeno den Raum, wie die Materie, nur als diskrete Größe faßt, so fehlt ihm aller Zusammenhang, jede Brücke ist ihm abgerissen, wie sollte ein Weiterkommen möglich sein?

Und selbst die Annahme vieler Physiologen und Physiker der Neuzeit, daß die Materie zwar eine todte, ausgedehnte Masse, aber mit verschiedenen Kräften ausgerüstet sei, hilft nichts; denn machen diese nicht ihr Wesen aus, so sind sie ihr fremd, sie selbst aber ist das Kraftlose und daher Nichtige; denn was keine Kraft ist und keine Kraft hat, kann sich nicht behaupten, sondern nur in das Nichts verschwinden. Es ist daher nicht schwer einzusehen, wie unwahr und unklar selbst schon

die Grundanschauungen der neuesten materialistischen Schule über das Wesen der Materie (des Stoffes) seien. Moleschott z. B. stellt in seinem Kreislaufe des Lebens folgende Behauptungen auf. „Einen Stoff ohne Eigenschaften hat man niemals beobachtet und darum ist er auch undenkbar. Der Stoff ist allemal wägbar, erfüllt den Raum, ist der Bewegung fähig. Ohne den Stoff bestehen diese Eigenschaften eben so wenig, wie der Stoff ohne Eigenschaften." S. 317. „Die Eigenschaft des Stoffs, welche seine Bewegung ermöglicht, nennen wir Kraft." S. 321. „Die Kraft ist kein stoßender Gott, kein von der stofflichen Grundlage getrenntes Wesen der Dinge. Sie ist des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft." S. 323. „Das Wesen der Dinge ist die Summe ihrer Eigenschaften. Und zu diesen Eigenschaften gehört die Kraft." S. 325. „Eine Kraft ohne stofflichen Träger ist eine durchaus wesenlose Vorstellung, ein sinnloser, abgezogener Begriff." S. 347. „Dem Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, dem Schwefel und Phosphor wohnen ihre Eigenschaften von Ewigkeit ein. Also können sich die Eigenschaften des Stoffs, wenn er in die Zusammensetzung von Pflanzen und Thieren eingeht, nicht verändern." S. 347. „Kein Stoff ohne Kraft. Aber auch keine Kraft ohne Stoff. Die Eigenschaften der Grundstoffe sind unveränderlich." S. 362.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß kein Stoff ohne Kraft sei. Denn was wäre er, wenn nicht eine Kraft seine Theile vereinte und verknüpfte? Ohne verknüpfende Einheit, ohne die Kraft und Thätigkeit des Zusammenhaltens fiele er in seine Theile auseinander, und jeder Theil zerbröckelte sich wieder und so in's Endlose fort; ohne Kraft wäre der Stoff aufgelöst, vernichtet — nichts. Noch mehr, könnte er auch nur *sein*, wenn er nicht die Macht wäre, sich als Seiendes zu setzen und zu behaupten, — störenden Elementen zu widerstreben? Entzieht dem Stoffe die Macht der seine Theile verknüpfenden Einheit, entzieht ihm die Kraft der Selbstbehauptung, dann habt ihr ihn selbst vernichtet, er hat aufgehört zu sein.

Wenn nun aber kein Stoff ohne Kraft sein kann, weil er nur durch sie entsteht und besteht, und ohne sie in das Nichts versinkt, wie kann sie dann bloß eine einzelne, wenn auch „ihm unzertrennlich innewohnende Eigenschaft" sein, die „ohne stofflichen Träger eine wesenlose Vorstellung" und „mit andern Eigenschaften das Wesen der Dinge ist?"

wie kann sie dann **nur** „jene Eigenschaft sein, welche seine Bewegung ermöglicht", als wenn er schon ohne sie wäre, und nur durch ihr allerdings in ihm nie fehlendes Dasein aus seiner Ruhe und Bewegungslosigkeit herauskäme? Jede Eigenschaft setzt ja selbst nach Moleschott „einen stofflichen Träger" voraus; denn sonst ist sie „eine wesenlose Vorstellung, ein sinnloser, abgezogener Begriff", sie setzt also eine Substanz voraus, der sie inhärirt, und eben so setzt die Summe der Eigenschaften eine Synthesis voraus, die sie zur Einheit verknüpft. Wo ist nun diese Substanz (der stoffliche Träger), wo ist diese Synthesis? Die Kraft ist es nicht, sie ist nur **eine** der vielen Eigenschaften des Stoffes; aber auch der Stoff kann es nicht sein, da er selbst nur durch die Macht der knüpfenden Einheit und die Kraft der Selbstbehauptung ist.

So schwebt nach Moleschott die Kraft (wie jede Eigenschaft), ja der Stoff selbst in der Luft, und ist der Auflösung und Vernichtung preisgegeben, und nicht die Kraft ohne stofflichen (materiellen) Träger ist eine durchaus wesenlose Vorstellung, ein sinnloser, abgezogener Begriff, sondern dieser Vorwurf trifft vielmehr **seine** Anschauungsweise, nach welcher beide — Kraft und Stoff — verschwinden und zu bloß abgezogenen Begriffen werden. Die Kraft ist vielmehr das Wesen und die einheitliche Substanz des Dings, dessen Stoff erst durch sie wird und an ihr seinen Halt- und Einheitspunkt hat, indem er ihre Wirkung und Erscheinung ist, und sie in ihm in Existenz tritt, und es wäre nun nur noch zu untersuchen, ob **jede** Kraft in eine stoffliche (materielle) Erscheinung und Existenz treten müsse, oder ob, wenn gleich kein Stoff ohne Kraft denkbar ist, umgekehrt auch keine Kraft ohne Stoff möglich sei. Indem aber diese Untersuchung, insoweit sie nicht schon geführt ist, auf die Frage von der Immaterialität der menschlichen Seele (§ 50, 1) verspart wird, sei hier nur bemerkt, daß allerdings keine Kraft ohne **Inhalt** sein könne, der Inhalt aber gerade nicht immer ein stofflicher oder materieller sein müsse.

Moleschott und seine Genossen verwechseln das Materielle mit dem Reellen (§ 38, 3), und stehen wesentlich auf dem Standpunkt der früher berührten Physiologen und Physiker. Denn, wenn er auch sagt, „kein Stoff sei ohne Kraft" und sie sei „des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft", so zeigt sich bei näherer Untersuchung bald, daß auch bei Moleschott die Kraft nicht im Wesen des

Stoffes begründet, ihm also nur äußerlich und beigegeben sei, so daß dieser auch ohne jene gedacht werden kann, sein inneres Wesen ihr sogar widerspricht. Denn abgesehen davon, daß „die Kraft nur die Eigenschaft des Stoffes ist, welche seine Bewegung ermöglicht", der Stoff also auch ohne sie ein Stoff, nämlich ein bewegungsloser, ruhender Stoff ist, so ist ja „das Wesen der Dinge die Summe der Eigenschaften", „diese aber sind unveränderlich". Ist dann nicht auch ihre Summe, d. h. das Wesen der Dinge unveränderlich; muß also nicht jede Veränderung, wenn schon irgend eine in ihnen vorgehen soll, ihnen äußerlich sein, ohne ihr inneres Wesen zu berühren? Nun ist aber jede Veränderung eine Bewegung; wie kann also die Kraft, d. h. die Eigenschaft, welche die Bewegung des Stoffs ermöglicht, den Dingen (also dem Stoffe) wesentlich sein? muß nicht vielmehr sie ihm und er ihr widersprechen? und wenn er doch mit Kraft begabt sein soll, kann sie in seinem Wesen begründet oder muß sie nicht im Gegentheil ihm äußerlich sein und nicht zu seinem Wesen gehören? Ist aber dieß (und daß es so sei, wird dadurch bestätigt, daß nach Moleschott die Organismen nur physikalisch-chemische Processe sind, § 41, 2 und § 42, 3), so ist der Stoff an sich selbst kraftlos und ohnmächtig, er ist das Nichtige und es ist offenbar, daß die Kraft nicht so unzertrennlich mit dem Stoffe verbunden sei, daß er vielmehr sich selbst widerspreche, wenn er diese unzertrennliche Verbindung behauptet.

Ja, seine Auffassung der Materie unterscheidet sich in der Hauptsache nicht einmal von der des Cartesius, durch dessen Widerlegung die dynamische und organische Naturansicht eingeleitet wurde; er unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß er die auch bei ihm nicht im Wesen des Stoffs begründete und daher auch bei ihm dem Stoffe äußerliche Kraft eine Eigenschaft desselben sein läßt, während Cartesius sie Gott zuschreibt. Nach diesem ist nämlich das Wesen der Materie bloß Ausdehnung und Theilbarkeit, und alles bewegende Princip ist dieser todten Masse fremd; Gott ist es, der sie bewegt. Aber entweder verschwindet die Materie und muß verschwinden, wenn sie auf diese Weise gefaßt wird, oder sie muß anders gefaßt werden, wenn sie nicht verschwinden soll. Das erste trat mit Spinoza, das zweite mit Leibnitz ein. Denn, indem jener den Begriff des Cartesius über Materie beibehält, wird sie ihm zu einem bloßen Attribut Gottes, und verliert so

ihre eigene Realität und Substantialität. Indem aber dieser die Realität und Substantialität der Materie anerkennt, findet er, daß ihr Wesen nicht in der bloßen Ausdehnung bestehen könne, sondern zusammenhaltende Kraft, Thätigkeit sein müsse. Denn die bloße Ausdehnung, sagt Leibnitz, erkläre nicht bloß nicht die Resistenz der Materie, sondern es müsse immer etwas da sein, was sich ausdehne, in der Ausdehnung wiederhole und neu setze, — also etwas, das die Macht und Kraft habe, sich zu erhalten und zu behaupten, so daß, wenn diese sich erhaltende Kraft fehlte, das sich Ausdehnende in's Unendliche zerflöße. So wurde durch Leibnitz der Grund zu einer neuen Ansicht über die Natur gelegt, einer Ansicht, welche die Materie als das Resultat wechselseitig in einander dringender Kräfte ausgibt, und statt der mechanischen die dynamische und organische Auffassung der Natur geltend macht. Die Ansichten Moleschott's und seiner Genossen sind eine theilweise Rückkehr zur mechanischen Naturansicht des Cartesius.

§ 41.

Mechanische, dynamische und organische Naturansicht.

Die Natur ist eine Vielheit von Objekten, die im Raume und als Materie sich darstellen. Nun ergibt sich aus § 35, daß die vielen Objekte weder isolirt sind, noch in einem bloß äußerlichen, sondern in einem innern, in ihrem Wesen gegründeten Zusammenhange stehen. Dieß verkennt die mechanische Naturansicht, welche annimmt, daß das Wesen der einzelnen Naturobjekte eine ausgedehnte, träge, aber mit verschiedenen Kräften versehene Masse sei, so daß sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch die ihnen beigegebenen Kräfte auf einander wirken. Die gegenseitige Einwirkung, der Zusammenhang, den sie hervorbringen, das Ganze oder die Einheit, welche sie bilden, ist daher nach der mechanischen Ansicht nur äußerlich, und berührt das Wesen der Objekte, d. h. ihre Masse nicht.

Allein schon die Lehre vom allgemeinen Organismus in der Welt (§ 35) widerlegt die mechanische Naturansicht, und mit ihr die Behauptung, daß die Materie (die todte Masse und Ausdehnung) das Wesen der Naturobjekte sei. Denn wenn die vielen Objekte — (im § 34 Substanzen genannt; man vergleiche die Erläuterung 1 des § 41) — nicht in einem

äußern, sondern in einem in ihrem Wesen gegründeten Zusammenhang stehen, wenn sie durch einander sind, so wirken sie selbst auf einander, wirken durch ihr Wesen; ihr Wesen ist also nicht todte Masse, sondern Wirksamkeit und Thätigkeit, durch welche sie sich hervorbringen und hervorgebracht werden. Darum ist die dynamische Naturansicht die wahre, d. h. jene, welche behauptet, daß das Wesen der Naturobjekte Kraft und Wirksamkeit, und daß die Materie nur das Resultat und die Erscheinung der in einander spielenden, sich gegenseitig in einander ausdehnenden und spannenden Kräfte sei. Das Wesen der einzelnen Objekte ist ja die Macht auf einander zu wirken, einander hervorzubringen, durch sich und durch das Andere zu sein, sich am Andern und das Andere an sich zu haben. Erst durch das gegenseitige Aufeinanderwirken wird das Wesen der Naturobjekte offenbar, werden die sie hervorbringenden Kräfte zur Materie und in den Raum versetzt.

Doch erschöpft die dynamische Ansicht noch nicht die Wahrheit, — die wahre Auffassung der Natur ist, wie im § 35 gezeigt worden, sie für einen Organismus zu halten, die wahre Naturansicht ist die organische. Indem nämlich die einzelnen Objekte einander hervorbringen, wirken sie nicht bloß auf einander, sondern bewirken sich; sie sind das Ziel, das sie mittelst einander erreichen, aber sie bewirken nicht bloß sich, sondern durch ihr Zusammenwirken entsteht ein zusammenhängendes Ganzes, und durch ihr allseitiges Zusammenwirken das große zusammenhängende Ganze der Natur. Dieses Ganze und in ihm sie selbst sind das Ziel ihres Wirkens, sie sollen es eben so hervorbringen, wie sich selbst, und weil es das Ziel ihres Wirkens ist, so leitet es ihre Wirksamkeit, ist also die Einheit, welche die Vielheit der Objekte in ihrer Wirksamkeit zusammenhält und auf sich bezieht. So sehen wir, daß die Natur nicht bloß Wirksamkeit, sondern von einem Ziele, somit von einer Einheit geleitete, daß sie organische Wirksamkeit sei. Erst die organische Naturansicht ist die wahre.

Erläuterungen.

Die hier erörterte Ansicht ist schon im § 35 begründet, daher wenig mehr beizusetzen ist.

1. Es drängt sich vor Allem die Frage auf, ob eine oder viele Natursubstanzen seien. Im § 34 wurde eine Vielheit von Substanzen

nachgewiesen, die aber nach § 35 zusammenhängen und eine Einheit bilden, welche sie innerlich verknüpft und beherrscht. Aber eben so war im § 40 von einer Vielheit von Naturobjekten die Rede, welche von dem ihnen zu Grunde liegenden Subjekte hervorgebracht und bewirkt werden. So scheint es, daß die das Vielfache und Mannigfaltige der Natur zusammenhaltende und tragende Grundlage nur eine, daß Einheit der Natursubstanz und nicht Vielheit derselben sei. Aber diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man bedenkt, daß die Einheit der Natur, das ihr zu Grunde liegende Subjekt, nie für sich, sondern nur in der Vielheit der Objekte sei. Weil die Einheit nie als solche zum Dasein kommt, sondern immer nur als Vielheit vorhanden ist, so ist in Wirklichkeit eine Vielheit, freilich strenge genommen nicht eine Vielheit von Substanzen; denn tragende und einigende Grundlage ist nur eine; es ist nur eine natura naturans, die jedoch als natura naturata, somit als Vielheit ist.

Weil aber auch die vielen Naturobjekte nicht für sich sind, eben weil sie als Objekte in der Einheit ihres gemeinsamen Subjekts wurzeln, so sind sie viel enger an einander geknüpft, und bilden mit einander und durch einander ein viel fester geschlungenes Ganzes, als die vielen Geister es mit einander bilden, und es zeigt sich auch hier wieder der Unterschied und Gegensatz zwischen dem endlichen Geiste und der Natur. Endliche Geister sind viele, aber ihr Zusammenhang ist lockerer, weil jeder für sich oder Subjekt ist; das Sein für andere Geister, somit der Zusammenhang tritt nicht so sehr hervor, die Gemeinschaft, welche die Geister mit einander eingehen, ist, wie sich besonders in der Lehre vom Menschen und den von ihm gebildeten Gemeinschaften zeigen wird, nicht so enge geschlungen, und daher größern Wechsels und größerer Freiheit fähig. Auch Naturobjekte sind viele, aber ihr Zusammenhang ist fester, weil keines für sich, sondern jedes Objekt ist; das Sein für die andern Objekte und in den andern herrscht vor, das Fürsich- und Selbständigsein tritt zurück, sie verfallen der Macht der Nothwendigkeit und des bindenden Causalnexus.

Das Reich der Geister repräsentirt die Einheit, aber es ist eine Vielheit von Einheiten; das Reich der Natur repräsentirt die Vielheit und Mannigfaltigkeit, aber es ist eine in Zusammenhang stehende Einheit von Vielen. Wenn daher Hegel (§ 12, 2) den Familiengeist, den Volksgeist u. s. w. für ein substantielles Band hält, so wird dadurch

auf ächt pantheistische Weise der individuelle Geist aufgehoben, er ist nicht mehr Fürsichsein, sondern hat sein Sein in der Substanz der Familie, des Volks u. s. w., und wird so zu einem Naturobjekt, welches seinen Halt und Bestand in der allgemeinen Natursubstanz hat. Soll der endliche Geist wirklich Geist, d. h. fürsichseiende Person sein, so kann ihn und andere Geister nicht ein substantielles Band umschlingen, denn dadurch würde er zur Erscheinung herabgesetzt, und im Andern, d. h. im substantiellen Bande sein. Dieß findet in der Natur statt, nicht aber im Reiche der Geister, weil in ihr die Vielen bloß Objekte, in diesem fürsichseiende Subjekte sind.

2. Die mechanische Naturansicht hängt mit der Atomistik zusammen, und setzt die rohe Ansicht einer todten Materie voraus. Denn, wie die Atomistik (§ 35, 1) die vielen Objekte in der Natur für unveränderliches, todtes, beziehungsloses Fürsichsein hält, so nimmt auch die mechanische Naturansicht an, daß sie nicht durch ihr inneres Wesen sich auf einander beziehen und auf einander wirken, sondern nur durch beigegebene Kräfte, die nicht ihr Wesen ausmachen, sie vielmehr bloß äußerlich bewegen, — oder gar durch Gott, der die Stelle der Kräfte vertritt, und einen idealen Zusammenhang bewirkt. So ist also nach der mechanischen Naturansicht eine todte Materie (materia iners) als Basis der vielen Naturobjekte vorausgesetzt, deren Wesen nicht Thätigkeit, sondern ruhender Stoff, ausgedehnte Masse, eine Summe unveränderlicher Eigenschaften ist. Freilich sieht man schon nicht, wie die so gedachte Materie auch nur existiren (§ 40), aber noch weniger sieht man, wie auf diese Weise die Natur mit ihren Organismen erklärt werden könne. Denn, wie die Atomistik, so kann auch die mechanische Naturansicht in der ganzen Natur nichts Anderes sehen, als eine große Maschine, die durch Kräfte, die nicht das Wesen der Materie ausmachen, sondern ihr (wenn auch nothwendig) beigegeben sind, sobald sie sich bewegen soll, oder durch Gott getrieben wird. Es ist daher ganz konsequent, wenn Cartesius jeden Organismus läugnet, und z. B. das Schreien und Heulen des geschlagenen Hundes nur für die Reaktion der Hundsmaschine gegen die Aktion des Stockes hält, oder wenn Moleschott alles Leben nur nach mechanischen und chemischen Gesetzen erklären will, und er daher „die Thätigkeit Leben heißt, wenn ein Körper seine Form und seinen allgemeinen Mischungszustand erhält trotz fortwährender Veränderung der

kleinsten stofflichen Theilchen, die ihn zusammensetzen“ (Kreislauf des Lebens, S. 42), wenn er „vegetiren Grundstoffe zu organisationsfähigen Körpern mittelst einer Verarmung des Sauerstoffs verbinden, und Thier sein durch jene Verbindungen und Fett Empfindung, Bewegung, Gedanken äußern heißt“ (S. 116), und behauptet, „die Lehre vom Leben habe es mit nichts Anderm zu thun als mit der Chemie und Physik des lebendigen Leibs.“ S. 312.

Konsequent sind diese Behauptungen, wenn die Materie nur Stoff und die Kraft ihr nur äußerlich oder als Eigenschaft beigegeben ist; sind sie aber auch wahr? (§ 42.)

Wie der Monadismus des Leibnitz (§ 35, 2) Aehnlichkeit hat mit dem Atomismus, so hat auch seine Auffassungsweise der Natur Aehnlichkeit mit der mechanischen Naturansicht, und hält eine künstliche Mitte zwischen der mechanischen und organischen. Die Natur scheint bei ihm ein organisches Ganzes zu sein, sie ist es aber nicht. Sie scheint es, weil überall Leben und Thätigkeit ist, „weil jeder Theil der Materie angesehen werden kann als ein Garten voll Pflanzen, als ein Teich voll Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten, und noch ein solcher Teich“ (Monadol. Nr. 67.), und weil überall Ordnung, Harmonie und Uebereinstimmung ist. Sie ist es aber nicht, weil keine Monade auf die andere wirkt, und daher die Harmonie und Ordnung nur eine ideale, nicht eine wirkliche, nur Folge der ursprünglichen Füreinanderbestimmung, nicht des wirklichen Füreinanderseins ist.

Eine Monas ist Hauptmonas, ihr dienen die andern, an sie reihen sie sich an, und bilden ein Ganzes mit ihr, aber diese Anreihung ist keine im Wesen der Monaden gegründete, die daher nicht wirklich in einander eingreifen; sondern durch göttliche Vorherbestimmung und prästabilirte Harmonie kreisen die Nebenmonaden um die Hauptmonas herum — selbständig um die selbständige. „Jede einfache Substanz oder Monade, welche das Centrum einer zusammengesetzten, wie z. B. eines Thieres und das Princip seiner Einheit ausmacht, ist umgeben von einer Masse, die aus einer unendlichen Menge von andern Monaden besteht, welche den eigenen centralen Leib dieser Monade bilden.“ „Jeder derartige organische Körper eines lebenden Wesens ist eine Art göttlicher Maschine, ein natürlicher Automat, der alle künstlichen Automaten unendliche Male

übertrifft. Denn eine Maschine von Menschenhand hört in ihren kleinsten Theilen schon auf, Maschine zu sein; — — — — — die Maschinen der Natur hingegen, die lebendigen Körper, sind noch bis in ihre kleinsten Theile, ja bis in's Unendliche herab Maschinen." Monadol. Nr. 64. „Jeder lebendige Leib hat eine herrschende Entelechie, welche die Seele im Thiere ist, aber die Glieder dieses Leibes sind selbst wieder voll von andern lebenden Wesen, Pflanzen und Thieren, deren jedes auch seine Entelechie oder herrschende Seele hat." Monadol. Nr. 70.

Daher kommt Leibnitz der dynamischen und organischen Naturansicht insofern nahe als die einzelnen Monaden lebendig sind, aber er unterscheidet sich von ihr, und gehört der mechanischen insofern an, als zwischen ihnen unter einander kein wirklicher, sondern nur ein idealer Zusammenhang ist, und sie also keinen wirklichen, sondern nur einen idealen Organismus ausmachen.

3. Hat Leibnitz die dynamische Anschauungsweise der Natur vorbereitet, so ist Kant der eigentliche Vater derselben. In seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft — in der Dynamik derselben — leitet er die Materie aus dem Zusammenwirken zweier Kräfte, der Repulsions- und Attraktionskraft ab.

Die Materie ist nach ihm das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt. Es erfüllt ihn aber durch repulsive Kräfte, d. h. durch eine ihm eigene Ausdehnungskraft, durch welche es mit seinem Inhalt einen Raum besetzt, und daher ein Undurchdringliches bewirkt; in der Undurchdringlichkeit liegt aber nach Kant die Grundeigenschaft der Materie. Durch beständiges Ausdehnen würde sie sich in's Unendliche zerstreuen, so daß aller Raum leer würde, die Undurchdringlichkeit gänzlich nachließe, also keine Materie mehr vorhanden wäre. Darum erfordert ihre Möglichkeit eine zweite Grundkraft — die Anziehungskraft, die aber gleichfalls nicht für sich allein sein kann, weil ohne alle Repulsion die Theile der Materie in einen mathematischen Punkt zusammenflößen, und somit der Raum wieder leer oder ohne alle Materie sein würde. Die Materie ist daher das Resultat, das sich aus dem Zusammenwirken beider Kräfte, aus ihrer wechselseitigen Durchdringung ergibt; sie ist Erscheinung, wenn auch nothwendige Erscheinung derselben.

Schelling bildete nun diese Ansicht weiter aus, indem er sie durch Benützung des Zweckbegriffes, den schon Kant in der Kritik der

Urtheilskraft, wenn auch nur auf subjektive Weise (§ 18, 2) aufgestellt hatte, zur **organischen** erhob.

Sein Princip ist das Absolute oder die ursprüngliche Indifferenz des Subjektiven und Objektiven (§ 24, 2), die aber keine starre, ruhende und todte, sondern eine wirksame und lebendige ist, doch ihre Wirksamkeit nach und nach oder in einem successiven Processe vollzieht. Darum vermag sie aber auch erst nach und nach zur fürsichseienden Thätigkeit, zum wirklichen Subjekt zu werden, und darum ist anfänglich ihre objektive Seite vorherrschend und überwiegend, so daß das Subjektive in das Objektive eingegangen und von ihm gebunden ist, ohne zum Fürsichsein oder Bewußtsein zu kommen. Die vorherrschende Objektivität ist nun aber die **Natur**, die und deren Erscheinungen aus dem Spiele des Subjektiven mit dem Objektiven entstehen, aus einem Spiele, das in der Natur nichts anderes ist, als das Spiel der schon bei Kant vorgekommenen Kräfte der Repulsion und Attraktion. Insofern nämlich das Subjektive eingegangen ist in die Objektivität, ist es wirkend und sich ausdehnend, seinen Inhalt gleichsam hinschauend; darum ist es der positive Faktor, weil es seinen Inhalt setzt, oder der ideelle, weil es ihn hinschaut, — es ist objektivirende Repulsion und Expansion. Es erzeugt durch sein Sich-Ausdehnen den **Raum**, würde sich aber in's Unendliche verlieren und verdünnen, stände ihm nicht das Objektive gegenüber, das die unendliche Ausdehnung hemmt, also der negative Faktor ist, und durch sein Hemmen und Negiren das Zerfließen der Ausdehnung zu bestimmten Gestalten bindet und zur Wirklichkeit eint. So ist der negative Faktor eigentlich das Realisirende und Verwirklichende, — es ist die Attraktion oder einigende Copula, welcher die **Zeit** entspricht; denn, da sie erst nach und nach zu wirken gestattet, tritt sie hemmend und retardirend auf. Wie nun der positive Faktor durch sein Setzen im Allgemeinen das Sein und den Inhalt hervorbringt, so gibt nach Schelling der andere Faktor das Maß und die Bestimmtheit — die Form; waltete er aber allein, so würde aller Inhalt aufgehoben oder doch zu einem mathematischen Punkte zusammengezogen. So entsteht also durch den Konflikt der beiden Faktoren die Natur, aber auch ihre Erscheinungen. Die Natur ist zwar immer vorherrschend objektiv, und die absolute Thätigkeit wird erst dann zum Geiste, wenn sie sich so weit zusammennimmt, daß sie für sich zu sein, als Subjekt sich zu gestalten vermag.

Aber auch in der Natur, die aus dem Spiel und Konflikt beider Faktoren entsteht, ist wieder ein Proceß, und daher auch in ihr ein relatives Vorwiegen des Subjektiven und Objektiven, indem jenes nach und nach immer mehr hervortritt, und über dieses den Sieg gewinnt, bis es so weit sich geltend gemacht hat, daß es aufhört Natur zu sein, und für sich oder Geist geworden ist. So lange nämlich das Objektive das in es eingegangene Subjektive ganz bindet, und daher überwiegend Hemmung, Con- und Attraktion ist, heißt es Schwere, und ist als Schwere ganz eigentlich die Materie, materies, — die Mutter aller Gestaltung im Einzelnen, die unterste Potenz in der Natur, aus der sich das Subjektive immer mehr erhebt, zum Lichte, zum Leben, zur Pflanze und zum Thiere potenzirt, und einen Proceß vollzieht, bis es, wie schon oft gesagt, frei wird und nicht mehr Natur, sondern Geist ist.

Aus diesen Andeutungen ist offenbar, daß nach Schelling die Materie das Resultat des Zusammenwirkens sich expandirender und kontrahirender Kräfte, des subjektiven und objektiven Faktors ist, von denen aber bei Schelling jener die Rolle des Producirens und dieser die Rolle des Bestimmens hat. Der Ursprung der Materie ist also auf dynamische Weise erklärt, und da das Subjektive in seinem Hinschauen bestimmt wird durch das Maß der objektiven Hemmung, so ist gleichfalls offenbar, daß schon die Materie Resultat zweckmäßigen Wirkens sei; die dynamische Erklärungsweise ihrer Entstehung ist zur organischen geworden.

§ 42.

Unorganische, vegetative und animalische Natur.

Die Natur ist vorherrschende Objektivität, deren Subjektives sich nicht wahrhaft als Subjekt geltend machen kann, sondern in ihre Vielheit versenkt und vertieft bleibt. Da es die Wesenheit des Subjektiven ist, aus der von ihm gesetzten Objektivität in sich umzubiegen und zu sich zu kommen, so muß im Subjektiven der Natur der Drang und Trieb liegen, sich zu gewinnen und sich als Subjekt darzustellen, ohne daß das Ziel dieses Dranges je erreicht und vollständig vollzogen werden könnte. Als Trieb aber kann es nicht ruhen, sondern ist fortschreitend thätig. Das Subjektive der Natur bildet daher Grade, und zwar wird es auf

der niedersten Stufe seiner Thätigkeit ganz in die vielen Objekte, in denen es erscheint, verloren sein, ohne bemerkbar als sie hervorbringende und beherrschende Einheit hervorzutreten. Auf dieser niedern Stufe der Subjektivität ist die Natur unorganisch. Auch in ihr ist das Subjektive der Grund der Objektivität; es bringt sie hervor und ist die Einheit, die die einzelnen Objekte zusammenhält und zu vielen macht, da sie ohne knüpfende Einheit wohl einzelne, aber nicht eigentlich viele wären. Seine Wirksamkeit ist aber nirgends sichtbar, sondern ist in sie zerstreut und verloren, so daß auf dieser Stufe nur die Objektivität hervortritt, es selbst aber gebunden ist. Daher zeigt sich in der unorganischen Natur keine Einheit, keine Zweckmäßigkeit, kein Leben, sondern nur Außersichsein und Materialität; die Natur scheint todt, massiv und bewegungslos zu sein. Da es nun aber Drang und Trieb ist zu sich zu kommen, so kann es in dieser Auflösung und Zerstreuung nicht bleiben, sondern es schreitet in seinem Streben sich zu gewinnen und zu erfassen vorwärts, tritt sichtbar und bemerkbar hervor, und bewirkt die organische Natur.

Indem es nämlich an Kraft gewinnt und sich erhebt, so kann es nicht mehr, wie bisher, in die Objektivität verloren sein, sondern muß in der Vielheit der unorganischen Objekte als Einheit sichtbar werden, die Vielheit derselben aber muß sich als von ihm durchdrungenes und verknüpftes Produkt — als sein Produkt zeigen. Obschon es auch auf dieser Stufe noch nicht zu sich zu kommen, noch nicht wahrhaft als Einheit, sondern immer nur als Vielheit zu sein vermag, so gibt es doch schon seine einheitliche Wirksamkeit dadurch kund, daß es in die allerdings auch von ihm gesetzten, aber seine Wirksamkeit noch nicht sichtbar darstellenden Objekte der unorganischen Natur, mit denen es als ihr hervorbringender Grund in Beziehung steht, eindringt, ihr scheinbar atomistisches Fürsichsein aufhebt, sie zu einer aufeinander bezogenen, von ihm als Einheit bewältigten Vielheit, zu einem einheitlichen, abgeschlossenen Ganzen macht, mit einem Worte — sie organisirt. So bewirkt das Subjektive mit Hilfe der von ihm gesetzten und auf es bezogenen Objekte den Organismus, dessen Wirksamkeit Leben heißt; es bewirkt den Organismus, in welchem die vielen Objekte ihr scheinbares Fürsichsein verlieren und zu Mitteln (zum Stoffe) herabsinken, aber von dem in sie eindringenden und darum sich in ihnen als Zweck geltend machenden

Subjektiven beherrscht werden. Der Organismus unterscheidet sich demnach wesentlich vom Mechanismus und Chemismus; von jenem, indem seine Wirksamkeit in die Objekte eindringt, also sich ihres innern Wesens bemächtigt, während die Wirksamkeit des Mechanismus sich bloß auf das Aeußere der Objekte bezieht, und ihr scheinbar fürsichseiendes Wesen unberührt läßt. Er unterscheidet sich vom Chemismus, dessen Wirksamkeit allerdings das Wesen der auf einander bezogenen Objekte aufhebt, ohne daß eines derselben sich als die andern beherrschende Einheit (Zweck) geltend macht, während im Organismus gerade das Subjektive sich erhebt, um sich in den bereits von ihm gesetzten Objekten als herrschende Einheit zu zeigen.

Auch die organische Natur bietet einen auffallenden Unterschied; denn, wenn sich in ihr auch immer die Einheit bemerkbar macht, so tritt sie doch zuerst weniger kräftig hervor, und erreicht erst durch Steigerung ihrer im Proceß begriffenen Thätigkeit die höchste Stufe ihres Wirkens und Producirens, die ihr in der Natur möglich ist.

Zuerst hat das Subjektive nur die Kraft als Einheit zu organisiren, d. h. die Vielheit der unorganischen Objekte zu durchdringen und zu einem einheitlichen Ganzen zu verknüpfen, ohne im Stande zu sein, die von ihm hervorgebrachte Synthese, die seine Wirkung, sein Produkt ist, von den Objekten, die es verknüpfte, zu unterscheiden, sie frei und getrennt von ihnen hinzustellen oder sie im eigentlichen Sinne des Wortes vorzustellen. Es ist allerdings auch auf dieser Stufe seiner Thätigkeit die knüpfende Einheit, aber es ist noch zu schwach, sein Produkt (die Synthese) anders als in ungetrennter Verbindung mit den Objekten hervorzubringen, sondern vermag die Synthese nur am Andern (an den Objekten, die als Vielheit das Andere der subjektiven Einheit sind) zu bewirken; es bedarf zu ihrer Hervorbringung der Stütze des Andern. Darum ist sein Produkt ein nur am Andern, also außer sich seiendes Produkt oder ein materielles, und heißt Leib, und das Subjektive der Natur, das nur einen Leib hervorzubringen vermag, heißt Pflanze, deren Leib Pflanzenleib und deren Thätigkeit vegetatives Leben ist.

Wenn aber seine Thätigkeit sich noch mehr steigert, so vermag es auch Produkte hervorzubringen, die nicht bloß an das Andere angelehnte, sondern von ihm freie und unterschiedene Synthesen sind. Diese haben nicht mehr das Andere an sich, sind nicht mehr mit ihm ungetrennt

verbunden, sind also nicht mehr materielle, sondern bloß formelle Produkte desselben, sie sind Empfindungen, Vorstellungen u. s. w., also psychische Thätigkeiten. Das Subjektive, das energisch genug ist, nebst dem Leibe auch psychische Thätigkeiten zu haben, heißt Thier, der Leib, den es sich bewirkt, Thierleib, seine Thätigkeit überhaupt aber thierisches Leben.

Da weder die Pflanze noch das Thier eigentlich für sich ist, so können beide sich nicht als mit sich identische Individuen erhalten, sie können nicht unsterblich sein. Da sie aber, wie die Natur überhaupt, fortdauern sollen, so können sie nur als sich stets in neuen Individuen setzende Identität mit sich, d. h. als Gattung fortdauern, — ein Vorzug, den sie vor der unorganischen Natur voraus haben. In dieser gibt es nämlich keine Individuen, sondern nur Exemplare, weil das Subjektive nicht als sich abschließende und ein untheilbares Ganzes bildende Einheit hervortritt; es können also in ihr auch nicht in Individuen sich fortsetzende Gattungen sein. Fehlen aber diese in der unorganischen Natur, so muß in ihr auch das sexuelle Verhältniß, d. h. der Unterschied der Geschlechter fehlen, aber in der organischen Natur nothwendig vorhanden sein. Denn sollen die Gattungen sich aus den bisherigen stets in neuen Individuen fortsetzen, so müssen sie (die Individuen), da im Endlichen keines ohne das andere sein und wirken kann, selbst sich unterscheiden in ein bestimmendes oder formendes (erzeugendes, männliches) und in ein bestimmbares oder Stoff gebendes (empfangendes, weibliches) Individuum, so daß beide wegen ihrer Gleichartigkeit auf einander Bezug haben, und durch ihre Vereinigung neue Individuen entstehen. In der organischen Natur muß also das sexuelle Verhältniß stattfinden, und der Grund der steten Erneuerung und Fortpflanzung sein.

Im Thiere ist das Subjektive zum höhern Grade seiner Energie gekommen als in der Pflanze, ja zum höchsten, dessen die Natur fähig ist; denn, indem es sein Dasein theilweise in frei hingehaltenen und vom Andern unterschiedenen Produkten hat, so ist es doch mehr für sich, als wenn es sein Dasein auf Anderes und Fremdes stützen muß. Es kann aber nicht ein noch höheres Fürsichsein gewinnen; denn sonst wäre es nicht das Subjektive der Natur, es wäre Subjekt im strengen Sinne des Wortes, es wäre Geist. Nach dem Grade der ihr zu Grunde liegenden Thätigkeit unterscheidet sich also die Natur in die unorganische, vegetative und animalische.

Erläuterungen.

1. Das Subjektive ist in der Natur nur als Vielheit von Objekten, die wechselseitig sich in einander spannen und die Materie erzeugen. Die Spannung der Objekte kann nun aber der Art sein, daß es in keinem von ihnen den andern gegenüber sich als Subjektives geltend macht und als die andern beherrschend hervortritt, sondern daß alle, man möchte sagen, als gleichberechtigte auftreten. Ja die Spannung muß auf der untersten Stufe der Natur so sein, weil diese, als vorherrschende Objektivität, das Subjektive zunächst nicht sichtbar machen kann, sondern in den Hintergrund stellen muß. Tritt es aber in keinem der in einander gespannten Objekte als solches hervor, so zeigt sich auch in der durch solche Spannung entstandenen Materie keine beherrschende Einheit, somit keine die Theile aus ihr heraussetzende Wirksamkeit, es zeigt sich kein Leben; die Theile der Materie, weil scheinbar von keiner Einheit gebunden und getragen, sind auch getrennt vom Ganzen noch das, was sie in der Verbindung waren, ja sie scheinen ein unzusammenhängendes Fürsichsein, todt und in's Unendliche theilbar zu sein, weil die bindende Einheit sich nicht bemerkbar macht. Es ist kein Organismus, sondern nur Mechanismus und Chemismus vorhanden.

Zwar liegt auch der unorganischen Natur das Subjektive zu Grunde; es bindet und eint auch in ihr, so daß auch sie ein Continuum und nicht eine in's Endlose theilbare Größe ist; es wirkt auch in ihr und bringt durch den mechanischen und chemischen Proceß die Eigenschaften derselben hervor, — den Glanz, die Farbe, das specifische Gewicht u. s. w., und bestimmt so die einzelnen Materien zu dem, was sie sind; denn knüpfte und wirkte es nicht auch in ihr, so könnte es zu keiner zusammenhängenden, ein Ganzes ausmachenden Materie kommen, sondern sie löste sich in lauter Theile auf bis in's Endlose, sie zerfiele und verschwände so ganz und gar, und eben so wenig könnte es zu einer bestimmten, mit bestimmten Eigenschaften begabten Materie kommen, weil eine solche immer eine bestimmende und die einzelnen Theile durchdringende Einheit voraussetzt, die sie zu dem macht, was sie sind.

Aber das Subjektive ist auf dieser Stufe der Natur noch so ohnmächtig, noch so zerstreut und aufgelöst in die Vielheit des übermächtigen Objektiven, daß es sich nicht offenbart, und seine Wirksamkeit nirgends

kundgibt, daher seine Theile sich trennen können und auseinander zu fallen scheinen. Die Krystallisation und der in ihr statt findende Chemismus ist der Uebergang von der unorganischen zur organischen Wirksamkeit; denn die Krystalle zeigen bereits eine ihre vielen Theile auf sich beziehende Einheit, die sich als beherrschendes Subjekt geltend macht, und daher ein bemerkbarer Beweis vom Dasein des Subjektiven auch in der unorganischen Natur und zwar von seinem allgemeinen Dasein in ihr ist, weil die Krystallisation durch die ganze unorganische Natur geht, wie sich daraus ergibt, daß der geistreiche Mohs sein System der Mineralogie auf sie bauen konnte. Die Krystallisation ist aber noch nicht Organisation, denn in jener tritt das Subjektive mehr äußerlich auf, bloß die äußere Form und noch nicht das innere Wesen bestimmend, darum ist z. B. ein herabgeschlagenes Stück Bergkrystall doch noch Bergkrystall, wenn es auch die krystallinische Form verlor, während ein abgerissener Zweig nicht mehr Zweig ist, wenn er auch seine äußere Form noch nicht im Mindesten änderte.

Sobald aber das Subjektive in irgend einem Objekte so stark wurde, daß es der Mittelpunkt für die andern Objekte zu werden, sich und sein Wesen in ihnen geltend zu machen vermag, so wandelt es diese in sich um, und prägt ihnen sein Wesen auf, — es organisirt sie. Ein Objekt ist nun als Einheit hervorgetreten, man bemerkt ihre bindende und organisirende Macht, die vielen andern Objekte aber sind nun innerlich von ihr beherrscht, da sie ihnen ihr Wesen aufprägt, und sind nur so lang das, was sie sind, als sie im Zusammenhange mit der Einheit und von ihr beherrscht sind.

Muß aber die Natur organisch werden? muß sie Pflanze und Thier werden? Allerdings; denn sie, die zwar vorherrschende Objektivität ist, ist doch nicht ohne Subjektives, und dieses kann seinen Charakter nicht verläugnen, der darin besteht, daß es sich selbst zu erfassen, sich als Subjekt, als Einheit darzustellen strebt, und dieß so lange strebt, bis es sich zur Darstellung der ihm höchstmöglichen Einheit und Subjektivität erhob. Gelingt ihm dieß bei Beginn seiner Wirksamkeit in der unorganischen Natur nur in so weit, daß es bestimmte Objekte zu setzen, und so eine Basis für seine weitere Wirksamkeit zu gewinnen vermag, so muß es bei fortgesetzter Wirksamkeit dahin kommen, daß es als Einheit, somit als eine das Andere auf sich beziehende und einigende Macht

auftritt; hiemit ist die organische Natur gegeben. Sie ist aber in vielen Organismen; weil das Subjektive sich in der Natur nie vollkommen erfaßt, sich also nie als vollkommene Einheit darstellt, so erhebt es sich nur zu relativen Einheiten, und ist also als Vielheit relativer Einheiten da, — es gibt viele Organismen.

2. Wurde in der ersten Erläuterung der Unterschied zwischen unorganischer und organischer Natur angegeben, so soll in dieser der Unterschied zwischen vegetativer und animalischer näher besprochen werden. Auch dieser beruht auf der Steigerung des Subjektiven, die im Thiere zur höchsten wird, deren die Natur fähig ist. Der Unterschied zwischen Pflanze und Thier liegt aber darin, daß jene nur einen Leib, dieses auch psychische Thätigkeiten hervorbringt. Leib ist nicht bloße Materie, er ist organisirte, also von einer sichtbar hervortretenden Einheit beherrschte Materie. Der Leib ist daher jene Wirkung der Einheit, welche noch auf das Engste mit dem Stoffe, d. h. dem Andern, dessen die Einheit zur Hervorbringung des Leibes bedarf, verbunden ist, so daß an ihr (d. h. an der Wirkung oder am Leibe) die Form der Einheit und der Stoff des Andern zusammenfallen, sich innerlich verschmelzen und eins ausmachen. Dadurch unterscheidet sich eben der Leib von der psychischen Thätigkeit, z. B. von der Empfindung, der Vorstellung u. s. w., daß jener eine solche Wirkung des einheitlichen Princips ist, die dieses nur am Stoffe und in Verschmelzung mit ihm hervorbringt, während die psychische Thätigkeit eine solche Wirkung der Einheit ist, die diese vom Stoffe zu trennen, und als getrennte für sich allein hinzustellen vermag, ohne sie an den Stoff anlehnen zu müssen. Oder der Leib ist eine mit Materie behaftete, daher materielle Wirkung der Einheit, die psychische Thätigkeit aber ist eine bloß formelle, daher immaterielle Wirkung derselben.

Nun sind aber die Pflanzen wie die Thiere Einheiten, die den unorganischen Stoff zum Leibe zu bilden im Stande sind, beide sind daher einheitliche Lebenskeime oder Organismen. Aber der Lebenskeim der Pflanze — ihr Subjektives — ist noch zu abhängig, unfrei und schwach, es ist zu wenig für sich und selbständig hervorgetreten, als daß es vom Stoffe befreite Wirkungen, also mehr als einen bloßen Leib hervorbringen könnte. So lang der Lebenskeim keine größere Energie besitzt, ist er Pflanze, und zeigt seine Schwäche und Ohnmacht auch darin, daß

er an den Boden gewurzelt und ohne freie Bewegung ist; denn sein ganzes Thun und Wirken ist an den Stoff gebunden, Freiheit von ihm und Fürsichsein im höhern Maße tritt nirgends hervor. So bald aber das Subjektive der Natur in seinem fortschreitenden Processe sich noch mehr erhebt und geltend macht, wird es so weit frei und selbständig, daß es nebst dem Leibe auch vom Stoffe freie, also bezüglich des Stoffes für sich seiende Wirkungen hervorbringen, somit empfinden und vorstellen kann, und ist auf dieser Stufe der Energie nicht mehr Pflanze, sondern Thier, das sein Frei- und Fürsichsein auch durch freie Bewegung an den Tag legt. Aber wahres Subjekt, Subjekt im strengen Sinne des Wortes ist auch das Thier nicht; denn sein Subjektives, wenn es auch nicht in die Materie versenkt ist, ist doch in seinen Empfindungen und Vorstellungen gebunden, also nicht wahrhaft für sich, nicht wahrhaft als Einheit gewonnen, und somit anstatt des eigentlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins nur ein dumpfes, traumartiges Brüten und Sinnen über sein Empfinden, Vorstellen und Leben.

Zu einem höhern Grade der Subjektivität kann es nun die Natur nicht bringen, das Thier ist ihre höchste Erscheinung; denn vermöchte sie sich selbst von ihren psychischen Thätigkeiten zu unterscheiden, so vermöchte sie zum eigentlichen Subjekte zu werden. Das kann sie aber als vorherrschende Objektivität nie und nimmer, und darum bleibt ihre Einheit immer in die Vielheit versenkt, und ist nie ein für sich seiendes, frei hervortretendes Band. Die Natur bildet zwar ein Ganzes, aber die dasselbe zusammenhaltende Einheit tritt nie vollständig hervor, ist nie Geist.

3. Ist nun aber wirklich ein wesentlicher Unterschied zwischen unorganischer und organischer Natur, oder haben die Materialisten Recht, daß „der einzige Grundunterschied zwischen organischer und anorganischer Materie darin bestehe, daß der organische Stoff eine weit mehr zusammengesetzte Mischung besitzt, und daß, so wie der Stoff einen bestimmten Grad zusammengesetzter Mischung erreicht hat, mit der organisirten Form die Verrichtung des Lebens entstehe?" Kreisl. des Leb., S. 347. Mit andern Worten: Entstehen die sogenannten organischen Wesen gleichfalls wie die unorganischen durch die generatio aequivoca (§ 35), oder setzt die Möglichkeit ihrer Entstehung eine die vielen Objekte beherrschende Einheit voraus?

Es ist klar, daß alle Philosophen, welche der mechanischen Naturansicht folgen, die zweite Ansicht behaupten müssen, und im Leben der Organismen nur einen mechanisch-chemischen Proceß erblicken können. Weil Pflanzen und Thiere, sagt z. B. Moleschott im Kreislauf des Lebens, von gewissen Stoffen, von Kohlensäure, Wasser u. s. w. leben, und weil die Chemiker organische Stoffe, z. B. Harnstoff, Essigsäure u. s. w., auf künstlichem Wege aus den Grundstoffen darstellen können, so sei es festgestellt, daß organische und organisirte Stoffe aus anorganischen Grundstoffen und anorganischen Verbindungen hervorgehen. Wolle man aber annehmen, daß die Möglichkeit der Organismen eine Kraft voraussetze, welche die Stoffe beherrsche und assimilire, so vergesse man einerseits, daß eine solche Kraft ohne stofflichen Träger eine ganz wesenlose Vorstellung sei, andererseits, daß sie die Stoffe gar nicht zu beherrschen und zu assimiliren vermöge, da die Eigenschaften dem Stoffe von Ewigkeit einwohnen, sie sich also nicht verändern können, wenn er in die Zusammensetzung von Pflanzen und Thiere eingeht. S. 347. „Wenn die Elemente, Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff, einmal organisirt sind, dann haben die bestimmten Gestalten ein Beharrungsvermögen, das, wie die bisherige Erfahrung lehrt, auf Jahrhunderte und Jahrtausende fortdauert. Mittelst der Samen, Knospen, Eier kehren die nämlichen Gestalten in bestimmtem Wechsel wieder.“ S. 356. Oder, wie Vogt in den physiologischen Briefen, 2. Auflage, S. 634—636, argumentirt, weil die Funktionen der Organe wieder entstehen, wenn dieselbe Form und Zusammenstellung des Stoffs sich auf's Neue zusammenfindet, so sei schon durch diese Zusammenstellung und Zusammenwürfelung der Stoffe das Leben erklärt, und es bedürfe zu seiner Erklärung nicht der Annahme eines weitern Princips, einer Lebenskraft, einer Seele u. dgl.

Ist denn aber die Thatsache, daß Thiere und Pflanzen verschiedener Stoffe bedürfen, um leben zu können, oder auch die Thatsache, daß sie, chemisch analysirt, also zuerst getödtet, gewisse Stoffe enthalten, ein Beweis, daß sie selbst nichts Anderes seien, als die Zusammensetzung dieser Stoffe, oder sind sie nicht vielmehr bereits als die lebenden Subjekte vorausgesetzt, die sich durch die Heranziehung derselben wieder herstellen? Wenn die Stoffe schon der Organismus sind, warum ist es nicht gelungen, einen zu produciren? Man kennt die Stoffe, aus denen

irgend ein organisches Wesen besteht, man kennt ihre Quantität, aus der es besteht, warum vermochte man nicht durch die gehörige Mischung und Zusammensetzung es hervorzubringen? „Sind alle Bedingungen einer Erscheinung vorhanden," sagt Jul. Schaller in „Leib und Seele", S. 154, ganz richtig, „so tritt sie gewiß in die Wirklichkeit." Wenn nun aber die Stoffe und ihre Vermischung die einzigen Bedingungen der Organismen sind, warum entstand bisher kein Organismus aus Retorten und chemischen Tiegeln? warum entstand keiner durch Einsetzung der einzelnen Stoffe, aus denen die Pflanze besteht, in die fruchtbarste Erde, warum entstand keiner selbst beim gedeihlichsten Wechsel der wärmenden Sonne und des kühlenden Regens, und beim günstigsten Einflusse aller Elemente? warum ist, so weit unsere Wissenschaft reicht, nicht bloß die Vermischung des Stoffs, sondern gerade der organische Proceß selbst die nothwendige Bedingung organischer Formen? Die Gegner sagen freilich: daraus, daß es noch nicht gelungen *sei*, aus bloß mechanischen und chemischen Verbindungen Organismen zu machen, folge nicht, daß es nie gelingen *werde*. Dieß ist richtig, aber eben so richtig ist, daß, *so lange* es nicht gelang, auch *nicht* der thatsächliche Beweis geliefert sei, es werde je gelingen, und daß daher schon aus dem bisherigen Mißlingen die begründete Vermuthung entstehe, es müsse zu den unorganischen Stoffen noch etwas Anderes hinzukommen, das ihre Organisirung bewirke.

Betrachten wir nun aber und zwar an der Hand der Erfahrung, da auf sie die Materialisten sich beständig berufen, zunächst die *organischen Stoffe*. Wir finden durch chemische Analyse, daß manche derselben die ganz gleichen Grundstoffe und noch dazu in gleicher Quantität enthalten, und doch ganz verschiedene Wirkungen äußern. *Liebig* lehrt uns, das Strychnin enthalte Kohlenstoff, Stickstoff und die Elemente des Wassers und wirke als Gift, das Chinin enthalte die gleichen Elemente und in gleicher Quantität und sei Arznei, das Kaffëin enthalte wieder die gleichen Grundstoffe und wirke als Nahrung. Es muß also die Verschiedenheit ihrer Wirkungen in etwas Anderem als in den Grundstoffen ihre Ursache haben, vielleicht, wie Liebig glaubt, in der Ordnungsweise der Elemente in ihnen, in der Richtung, in der sie gelagert sind, in der Stellung, die sie genommen haben. Moleschott gibt selbst zu, „daß man es als obersten Satz festhalten müsse, daß die

Zusammensetzung nicht einfach ausgedrückt wird durch die Gewichtstheile der einzelnen Grundstoffe, die in einem Körper enthalten sind, sondern in nicht minder wesentlicher Weise auch in ihrer Anordnung." Kreisl. des Leb., S. 326. Wer lagert sie aber und ordnet ihre Richtung an? Sie selbst thun dieß nicht; denn thäten sie es selbst, so sehen wir nicht ein, warum sie, die im Strychnin und Chinin qualitativ und quantitativ die nämlichen sind, nicht beide Male die gleichen Wirkungen hervorbringen. Es muß also ein anderer Grund vorhanden sein, aus dem sie etwa sich das eine Mal so und das andere Mal anders ordnen und stellen; dieser Grund ist aber offenbar eine auf sie Einfluß übende Macht, eine Macht, die sie auf bestimmte und eigenthümliche Weise zusammenfügt und vereinigt, auf daß sie diese bestimmten und eigenthümlichen Wirkungen hervorbringen.

Betrachten wir nun nicht bloß organische Stoffe, sondern den Organismus selbst. Es ist unläugbar, daß er ein abgeschlossenes Ganzes, ein Individuum sei, dessen Theile nur in der Verbindung mit dem Ganzen das sind, was sie sind, und nur in ihr die Eigenschaften und Funktionen haben, die sie uns als organische Theile zeigen. Das Blatt oder der Zweig ist doch nur ein Blatt oder ein Zweig in Verbindung mit dem Baume, und der Magen oder die Leber oder das Gehirn üben ihre Funktionen nur im Zusammenhang mit dem ganzen Thiere; herausgeschnitten von ihm bereitet der Magen keinen Magensaft und die Leber keine Galle. Noch mehr ist dieß bei der Empfindung der Fall; die Grundstoffe, die im lebenden Gehirn die Empfindung vermitteln, zeigen herausgezogen von ihm nicht die mindeste Spur von Empfindung, und wenn ein Stoff ohne Eigenschaften nach Moleschott (Kreisl. S. 317) darum undenkbar ist, weil man einen solchen niemals beobachtete, so wird es erwiesen sein, daß die Grundstoffe nur im Gehirn und das Gehirn nur im ganzen Organismus ihre Funktionen ausüben. Ist aber der Organismus ein abgeschlossenes Ganzes, so entsteht wieder die Frage: Wer bezog denn seine Theile so auf einander, und wer knüpfte sie denn so zusammen, daß sie ein Ganzes bilden, und nur im Ganzen ihre bestimmte und eigenthümliche Wirksamkeit haben? Oder mit Rücksicht auf Vogt: Wer würfelte denn den Stoff in jene Form zusammen, in der er die organischen (und psychischen) Funktionen zu vollziehen vermag? Es muß denn doch wieder eine Kraft vorhanden sein, die sie

zur Einheit verbindet, — eine Kraft der Synthese, welche Macht und Herrschaft und zwar eine bestimmende Macht und Herrschaft über sie ausübt, weil sie bestimmte Erscheinungen und Funktionen zeigen, die sie nur unter ihrem Einflusse und sonst nicht haben, und wenn wir auch das Wesen dieser bestimmenden Kraft nicht näher kennen sollten, ihr Dasein wenigstens ist unläugbar. Waren wir schon nicht im Stande, die unorganische Materie ohne einigendes Band (die Macht des Subjektiven) zu denken, so ist dieses Band durch die abgeschlossene Individualität eines Organismus um so mehr gefordert, je mehr er Einheit und Zusammenhang zeigt, und es sind also im Organismus nicht bloß die vielen Stoffe, sondern auch die knüpfende Einheit, die den Zusammenhang hervorbringt, in dem sie einzig und allein ihre eigenthümlichen Verrichtungen vollziehen.

Aber ist diese Einheit nicht das Resultat des Zusammenwirkens der Stoffe, so daß die durch ihre Kräfte sich auf einander beziehenden Grundstoffe sich selbst zu einem abgeschlossenen Ganzen verbinden, und ist es daher nicht überflüssig, die Einheit als eine die Verbindung bewirkende Macht vorauszusetzen? Bilden nicht die Stoffe selbst mit einander die Harmonie des Ganzen, die nichts anderes als die Wirkung ihres Zusammenspielens zu sein scheint? Was brauchen wir also zur Erklärung des Organismus eine die vielen Stoffe verknüpfende Einheit, die etwa, um ein bekannt gewordenes Wort Vogt's schon hier auszusprechen, als Seele auf dem Gehirnklavier sitzt, und die Harmonie desselben hervorbringt?

Die Gegner läugnen also nicht, daß im Organismus harmonischer Zusammenhang sei, sondern bloß, daß er eine ihn bewirkende Einheit voraussetze; sie behaupten, er sei die Folge des Zusammenwirkens der vielen Stoffe, die durch ihren bloßen Zusammentritt ihn hervorbringen sollen. Aber kann denn die Folge mehr enthalten als der Grund und die Wirkung mehr als die Ursache? Wie kann denn Einheit Folge der Vielheit sein? Muß also nicht, soll Einheit bewirkt werden, sie schon vorhanden, als Ursache schon gegeben sein? Wie könnten die vielen Stoffe eine Einheit, ein abgeschlossenes Ganzes bewirken, wären sie nicht innerlich auf einander bezogen und daher innerlich eins? Sie waren eins, und weil sie bereits eins waren, konnten sie eine Einheit, ein abgeschlossenes Ganzes bilden. Dieß muß auch

Moleschott anerkennen. „Die schaffende Allmacht,“ sagt er im Kreislauf des Lebens, S. 258, „ist die Verwandtschaft des Stoffs,“ d. h. die Macht, welche die Verbindungen hervorbringt, ist die Verwandtschaft des Stoffs. Was heißt aber: die Stoffe sind verwandt, anders, als: sie haben ganz oder theilweise die gleiche Natur und Wesenheit? Ist aber diese bei ihnen gleich, so sind sie innerlich eins. Die schaffende Macht, welche die Verbindungen hervorbringt, ist also ihre Einheit; ihre Einheit ist schon da, ist schon gegeben, sie ist nicht erst Resultat ihres Zusammenwirkens; und je größer, je gedrungener sie ist, desto enger geschlossene Verbindungen muß sie hervorbringen, wie wir umgekehrt berechtiget sind, von dem Grade der Festigkeit der Verbindung auf den Grad der Intensität der Einheit zu schließen.

Wir müssen daher schon in der unorganischen Natur, soll sie sich nicht zerbröckeln und in's Endlose zerfallen, eine geheim wirkende Einheit annehmen, — es ist das Subjektive, von dem behauptet wurde, daß es in ihr wirke. Aber in ihr ist der Zusammenhang so locker, daß die Einheit nirgends bemerkbar hervortritt. Je mehr nun aber Zusammenhang, Abgeschlossenheit und Individualität sich zeigt, eine desto intensivere Einheit muß als bewirkender Grund vorausgesetzt werden; denn jede Wirkung setzt eine adäquate Ursache voraus. Daher liegt dem chemischen Processe innere Einheit der durch ihn verbundenen Stoffe zu Grunde; die Säure und die Basis haben eine innere, in ihrem Wesen begründete Beziehung auf einander; diese ist aber schon da und ist die Ursache, aus der sie sich neutralisiren, d. h. gegenseitig aufheben und im neutralen Produkt ihre bereits vorhandene Beziehung und Einheit auch sichtbar und empirisch darstellen. Aber die Theile des chemischen Produktes sind noch nicht in einem so engen Zusammenhang als die Glieder des Organismus, und sind daher noch Theile und nicht Organe; denn jeder Theil desselben ist auch abgesondert von den andern Theilen und vom bisherigen Ganzen noch das, was er in Verbindung mit ihnen ist, und bedarf dazu nicht des Zusammenhangs mit dem Ganzen. Nicht so im Organismus. Das Blatt ist nicht mehr Blatt, wenn es losgerissen ist vom Baume, es steht in einer nothwendigen Verbindung mit ihm als dem Ganzen, und bildet mit ihm ein abgeschlossenes Individuum. Weil es dieses bildet, weil im Organismus ein engerer Zusammenhang zwischen den Gliedern (als Wirkung) ist, als im chemischen Processe zwischen den

Theilen, so muß auch in jenem eine gedrungenere Einheit (als Ursache) sein als in diesem, es muß eine Einheit sein, die in die Stoffe so eindringt und sie so beherrscht, daß sie nur im Zusammenhange mit ihr die den organischen Wesen eigenthümlichen Funktionen verrichten können. *) So ist die Einheit nicht Resultat des Zusammenwirkens der Stoffe, sondern vorausgesetzte Macht, ohne welche die Verknüpfung derselben und (da die Stoffe nur in der Verknüpfung organisch sind) der Organismus selbst undenkbar wäre; aber selbst als vorausgesetzte Macht schwebt sie nicht frei über den Stoffen; denn sie ist auf sie nothwendig bezogen und mit ihnen in innerer Einheit und in innerem Zusammenhang.

---

*) Je enger die Verbindung ist, desto gedrungener muß die verknüpfende Einheit sein; denn die Wirkung setzt eine adäquate Ursache voraus. Dieser Satz läßt sich auch über die Organismen hinaus durchführen. Weil die Verknüpfung im Organismus, obwohl enger als im chemischen Processe, nicht so bindend ist, daß die Organe (zwar nicht als Organe) gar nicht getheilt werden könnten, sondern daß sie vielmehr als materielle Wirkungen der organischen Einheit trennbar sind, so setzt der Organismus keine für sich seiende Einheit voraus, d. h. keine solche, die so intensiv ist, daß sie in sich selbst Bestand hat und daher für sich ist. Darum ist wenigstens in den niedern Organismen nicht bloß Theilung der Organe, sondern sogar Theilung des Lebens möglich. Ein abgerissenes Reis wächst zur Pflanze, ein abgerissenes Stück Wurm wird selbst zum Wurme u. s. w.; denn kein Organismus ist eine so gedrungene Einheit, daß sie für sich und nur in sich ist.

Die psychischen Erscheinungen und Thätigkeiten, z. B. Vorstellungen, Gedanken u. dgl., sind wieder enger verknüpft als die Organe. Sie sind nicht theilbar, sie sind so enge in einander verschlungen, daß sie nicht jenes Fürsichbestehen haben wie diese. Darum setzen sie auch eine intensivere Einheit voraus, besonders die mit Bewußtsein begleiteten Vorstellungen u. s. w. Sie lassen sich nur aus einer ungetheilten und unzerstreuten Einheit erklären, aus einer Einheit, die in sich selbst subsistirt und daher für sich ist, — aus dem immateriellen Geiste. Aber auch die Thätigkeiten des endlichen Geistes sind immer noch eine Vielheit, also ein Analogon der Theilbarkeit; können sie auch nicht getheilt, so können sie doch von einander unterschieden werden. Sie setzen also nicht die höchstmögliche Einheit als bewirkende Ursache voraus. Diese ist dort vorausgesetzt, wo die vielen Erscheinungen und Accidentien zur Einheit mit dem Wesen und der Substanz (§§ 5 und 6), die vielen Objektivirungen zur Einheit mit dem Subjekt (§ 10) verklärt sind — nur in Gott findet die höchste Einheit und Einfachheit statt.

Aber wie? Haben denn die Stoffe andere Eigenschaften in der Verbindung mit der Einheit als sie außer ihr haben? Wohnen ihnen denn nicht ihre Eigenschaften von Ewigkeit ein? Können sich die Eigenschaften des Stoffs, wenn er in die Zusammensetzung von Pflanzen und Thieren eingeht, verändern? Ist es also nicht unnütz, eine Einheit als beherrschende Macht der vielen Stoffe anzunehmen, da diese ihre eigenthümliche Natur nicht ändern, und von jener keine neuen oder andere Kräfte erhalten können?

Mit diesen Behauptungen tritt nun der Materialismus in seiner schroffsten Gestalt auf und zeigt, daß er nur Atomismus ist, mit dessen Widerlegung (§ 35) eigentlich auch schon er und namentlich die so eben berührte Schwierigkeit widerlegt ist. Sind die Eigenschaften der Stoffe und — da nach der Ansicht der Materialisten ihre Summe das Wesen der Dinge, also sie selbst sind, — sind die Stoffe unveränderlich oder nicht? Dieß heißt mit andern Worten: Sind sie bloß für sich seiende Atome, oder sind sie auch für Anderes? Sind sie ohne alle Beziehung auf Anderes, oder sind sie auch auf Anderes bezogen? Im ersten Falle haben wir den starren Atomismus, und somit Auflösung alles Lebens, ja Auflösung alles Seins, da die Kraft überhaupt, also auch die Kraft und Macht der Selbstbehauptung einem so gedachten Stoffe äußerlich und nicht in seinem Wesen begründet ist. Darum sahen wir schon bei Betrachtung des Begriffs der Materie (§ 40, 3), wie die Ansicht Moleschott's die Materie selbst vernichte. Sind aber die Stoffe auf Anderes bezogen, und ist die Beziehung in ihrem Wesen begründet, so ist das Andere — das Anderssein und Anderswerden — also auch die Möglichkeit der Aenderung in ihnen begründet. Sie tragen die Möglichkeit organisirt zu werden und jene Eigenschaften zu haben, die sie im Organismus äußern, allerdings immer in sich und bekommen daher der Möglichkeit nach keine andern Eigenschaften, als sie immer hatten, aber sie bekommen sie der Wirklichkeit nach und sie äußern sie in Wirklichkeit erst dann, wenn sie durch die verknüpfende Macht der Einheit in den Organismus aufgenommen sind.

So sinkt also der letzte Grund zusammen, auf den der Materialismus seine Behauptung baut, der Unterschied des Organischen und Unorganischen bestehe bloß in einer mehr zusammengesetzten Mischung der

Grundstoffe; wie sollte also die Annahme von Organismen im gewöhnlichen Sinne des Wortes unmöglich und widersinnig sein?

C. Der Mensch.

§ 43.

Die synthetische Einheit des endlichen Subjekts und des endlichen Objekts ist der Mensch.

Auch das dritte Moment in Gott, die Einheit, ist in der Welt repräsentirt, als Einheit der beiden ersten, als Einheit des endlichen Subjekts und des endlichen Objekts oder als Einheit des Geistes und der Natur. (§ 36.) Diese Einheit kann aber nicht Identität (eine solche Behauptung ist nur mit dem Pantheismus vereinbar, § 36, 2), sondern nur eine solche Verknüpfung der beiden an und für sich verschiedenen Momente sein, daß sie in der Verknüpfung ein einheitliches Ganzes, ein Individuum ausmachen. Das so zu verknüpfende Subjekt muß die eigenthümliche Beschaffenheit haben, das Objekt für sich bilden und das so gebildete mit sich in Eins setzen zu können. Das Subjekt ist also nicht bloß endlicher Geist, sondern ist vermög' der genannten Eigenthümlichkeit auch die Möglichkeit, Stoffe aus der Natur für sich zu bestimmen, für sich zu bilden und mit sich zu verbinden, und heißt als solches nicht mehr endlicher Geist, sondern Seele im strengen, und von der Thierseele, welche nicht Subjekt ist, wohl zu unterscheidenden Sinne des Wortes, die von ihr gebildeten Stoffe sind aber von ihr als von der Einheit beherrscht und gebildet, sind somit organisirt, sind Leib (§ 42); endlich die zwar nicht identische, sondern bloß synthetische Einheit oder die einheitliche Verknüpfung beider ist der Mensch. Der Mensch ist demnach qualitativ verschieden vom bloßen endlichen Geiste und von der Natur; von dieser, weil er wahres Subjekt ist, wozu es die Natur auch als Thierseele nicht bringt, von jenem aber, weil der Mensch ein Subjekt ist, das mit sich einen Leib synthetisch verknüpft hat. Der Mensch ist also das dritte unter den Geschöpfen, er ist der Repräsentant

der Einheit des Subjektiven und Objektiven, und als solcher der Mittelpunkt der Schöpfung, womit aber nicht gesagt sein soll, daß seine Subjektivität vorzüglicher sei als die des bloßen endlichen Geistes.

Zugleich folgt, daß im Menschen die Seele das Herrschende sei; sie ist das Subjekt, sie bestimmt und herrscht und zwar vorzüglich im normalen Zustande, der Leib steht aber in einer gewissen Harmonie und Einheit mit ihr; er ist das Organ und Werkzeug, dessen sie sich im Zustande der Vereinigung bedient, und während der endliche Geist unmittelbar mit der äußern Natur in Beziehung steht, so tritt die menschliche Seele mittelst des Leibes mit ihr in Verbindung. Es folgt aber auch ferner, daß eine Trennung zwischen der Seele und dem Leibe des Menschen möglich sei, weil beide nicht identisch, sondern bloß, obwohl qualitativ verschieden, synthetisch verknüpft sind, ihr Verhältniß und Bezug zu einander also unterbrochen werden kann, und daß diese Trennung um so mehr dann eintreten werde, wenn die Seele nicht so ist, wie sie sein soll; denn dann kann sie auch den Leib nicht gehörig bilden, die einheitliche Verbindung kann nicht mehr dauern, Disharmonie, Trennung und der Tod ist die nothwendige Folge davon. Es folgt endlich, daß der Mensch nur als synthetisch mit dem Leibe verknüpfte Seele seinem Begriff entspreche, und er somit als bloße Seele, d. h. als Subjekt, dem die Möglichkeit, einen Leib mit sich zu vereinen, nothwendig ist, unvollendet sei.

Erläuterungen.

1. Ist die Verknüpfung der Seele und des Leibs zu einem Individuum möglich? Diese Frage ist als die Frage über die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib (commercium inter animam et corpus, oder auch mutuus influxus beider) bekannt. Nach der Lehre des Pantheismus hat die Antwort darauf keine Schwierigkeit; denn da der Pantheismus Monismus ist, Geist und Natur, Seele und Leib dasselbe sind, so scheint es sehr leicht begreiflich zu sein, daß beide ein einheitliches Ganzes, ein Individuum bilden. Nach Spinoza z. B. „drücken Leib und Seele nur eine und dieselbe Sache aus, die jetzt unter der Form der Ausdehnung betrachtet Leib, jetzt aber unter der Form des Denkens betrachtet Seele heißt. Die Substanz beider ist aber eine und dieselbe; ob ich sie als Ausdehnung betrachte, d. h. als Leib, oder

als Denken, d. h. als Seele, ist ganz gleich, ich habe immer dasselbe.“ Feuerbach, IV. B. S. 357, oder wie Lessing etwas kühn sagt: bei Spinoza ist die Seele nichts als der sich denkende Körper, und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele; denn „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.“ Eth. II. 7. Allein der Pantheismus erklärt nicht das wahre Verhältniß, sondern hebt es vielmehr auf; statt die Verknüpfung der Seele und des Leibes zu einem Individuum zu erklären, setzt er dafür die Identität beider.

Hingegen die Dualisten und Monadisten läugnen die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, müssen daher um so mehr die synthetische Verknüpfung beider für unmöglich halten, und zu den sonderbarsten Hypothesen ihre Zuflucht nehmen. So Cartesius und seine Schule. Nach ihr ist Geist und Natur, Seele und Leib vollkommen entgegengesetzt; jene ist nur Denken, dieser nur Ausdehnung, daher können sie auch nicht zusammenkommen, und auch nicht auf einander wirken, viel weniger zu einem einheitlichen Individuum sich verknüpfen. Da nun aber doch eine gewisse Verbindung beider nicht wohl geläugnet werden kann, so erfand Cartesius die Hypothese von der göttlichen Assistenz, die sein Schüler Arnold Geulinx zur Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen (systema causarum occasionalium) ausbildete, indem er lehrte, daß zwar nicht Seele und Leib auf einander wirken, wohl aber Gott von jeder Bewegung der Seele Anlaß (occasio) nehme, Aehnliches und Harmonisches im Leibe zu bewirken, und einem Uhrmacher gleich, der die zweite Uhr schlagen macht, wie die erste schlägt, die Materie des Leibs dann und so bewege, wann und wie die Seele thätig sei. So Leibnitz, der gleichfalls alle Einwirkung und Verbindung der Monaden auf und mit einander, also auch jene der Seelenmonade auf die Monade des Leibes in Abrede stellt, und die unläugbare Thatsache von dem harmonischen Verbande beider durch die Hypothese der prästabilirten Harmonie (systema harmoniae praestabilitae) zu erklären sucht, nach welcher Gott die Thätigkeit beider ursprünglich, d. h. bei der Schöpfung, so harmonisch eingerichtet habe, daß sie immer parallel laufen, etwa wie zwei Uhren, welche immer gleichzeitig schlagen, weil sie der Uhrmacher so künstlich verfertigte, daß sie stets mit einander gehen. Wie bei den pantheistischen Systemen die Verknüpfung der Seele und des Leibes unmöglich ist, weil beide nicht verschieden, also auch nicht verbindbar

sind, so ist sie es auch aus dem entgegengesetzten Grunde bei den dualistischen und monadistischen Systemen, weil beide, als gänzlich verschieden, nicht zusammen kommen können.

Hiemit hat sich aber auch ergeben, warum ihre synthetische Verbindung möglich ist. Sie ist es, weil das endliche Subjekt und das endliche Objekt zwar nicht dasselbe und keines die Wirkung des andern ist, aber doch beide auch nicht absolut verschieden sind. Weil sie vielmehr aus der nämlichen Einheit des absoluten Subjekt-Objekts stammen, sind sie auf einander bezogen und können auf einander wirken (§ 35), und soll die Einheit des absoluten Subjekt-Objekts in der Welt einen Repräsentanten haben (§ 36), so muß es auch eine solche Verknüpfung beider geben, vermög' der sie ein Individuum, ein Ganzes, eine Synthesis von Seele und Leib ausmachen.

2. Wie ist nun aber diese synthetische Verknüpfung zu denken? Ist sie so zu denken, daß die Seele die allerdings organischen Stoffe, die ihr durch den Akt der menschlichen Erzeugung geboten werden, mit sich verknüpfe und die mit ihr verknüpften zum menschlichen Leibe ausbilde? Oder ist sie so zu denken, daß nicht die Seele, sondern die Natur den Leib bilde, sobald jene sich mit dieser synthetisch verbindet und sie zu seiner Bildung weckt und veranlaßt? Nach der ersten Ansicht ist die Seele als Subjekt nicht bloß das Vermögen des Selbstbewußtseins oder das Vermögen zu denken und zu wollen (das Vermögen der höhern psychischen Thätigkeiten), sondern sie ist auch das Vermögen zu empfinden und zu begehren (das Vermögen der niedern psychischen Thätigkeiten) und selbst das Princip, welches den Leib gestaltet; sie ist, wie man sich seit Aristoteles, der sich zu dieser Ansicht bekennt, ausdrückt, die forma corporis. Nach der zweiten Ansicht ist die Seele bloß das Princip der höhern Seelenthätigkeiten und heißt darum Geist, sie ist aber nicht das Princip der niedern psychischen Erscheinungen und der leiblichen Funktionen; das Princip davon ist vielmehr die Natur, die den menschlichen Leib und im Menschen, so wie im Thiere, jene Seelenthätigkeiten hervorbringt, die er mit diesem gemein hat, und als die Macht zu ihnen und zur Formirung des Leibes eigentlich Seele (Psyche) heißt. Der Geist (das Princip der höhern Thätigkeiten) ist nun nach dieser Ansicht mit der Psyche, d. h. dem der Natur angehörigen Princip der niedern

Funktionen des Menschen verbunden, und ist in Verbindung mit ihr der Mensch.

Diese zweite Ansicht ist die Ansicht des Günther'schen Dualismus, nach welcher der Geist nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar Lebensprincip (forma) des Leibes, aber wesentliche Bedingung seines Lebens ist, weil sich die Natur nur dann zur menschlichen Psyche potenzirt, wenn sie mit dem Geiste verbunden ist. „Der sogenannte neuere Dualismus," sagt Zukrigl (der sich in der Günther'schen Schule besonders mit dieser Frage beschäftigt), „behauptet, daß die Physis (Natur) im Menschen den Leib unmittelbar belebe, vegetativ gestalte und beseele, zur bewußten Sinnesthätigkeit erhebe; allein er sagt nicht: ausschließlich. Denn das Einwohnen des Geistes, seine reale Verbindung mit dem Leibe gibt ja den Impuls zur Weckung des potentiellen leiblichen Lebens zum actuellen, und der Geist ist die Bedingung so wie der Träger des leiblichen Lebens, weil dieses nur in Verbindung mit ihm seine Subsistenz hat und sich zu entwickeln vermag. Eben so lehrt der neuere Dualismus ferner, daß der vernünftige Geist den Leib als forma gleichfalls beseelen muß, da er nur so vom thierischen Leibe sich unterscheidet und zum wahrhaft menschlichen gestaltet wird. Denn der Geist muß das sinnliche Leben der Naturseele (Leibseele) durchdringen, beherrschen und nach der Idee Gottes leiten, und es auf diese Art durch Intelligenz, Religiosität und Sittlichkeit verklären. Insofern ist der vernünftige Geist als hegemonische Substanz das höhere Lebensprincip des Leibes, d. h. sie bestimmt und specificirt (formirt) seine Lebensäußerungen." Zukrigl's kritische Untersuchungen über das Wesen der vernünftigen Geistseele, S. 253.

Die Günther'sche Schule begründet nun ihre Ansicht theils dadurch, daß die Seele (der Geist), wenn sie unmittelbares Lebensprincip (forma) des Leibes wäre, zugleich materiell sein müßte, theils dadurch, daß sich nach der andern Ansicht der sittliche Kampf zwischen der Seele und dem Leibe nicht erklären ließe, endlich dadurch, daß sonst der Körper ein todter, unbelebter Stoff wäre.

Der erste Grund für ihre Ansicht ist also die Furcht, durch die gegnerische würde die Seele zur Materie. „Denn," sagt Zukrigl, „der Geist kann ja die Selbstbethätigung des Leibprincipes nicht vertreten, weil dieses im Wesen von ihm real verschieden ist, und er deßhalb durchaus

nicht materielle und sensitive Kräfte in sich befassen kann, da er sonst auch im Ansich materiell sein müßte.“ S. 152. Allein dieß scheint mir durchaus nicht richtig zu sein. Allerdings bewirkt die Seele als Lebensprincip des Leibes die organische Form der ihn constituirenden Stoffe, die an ihnen haftet und bleibt, und bewirkt insoweit eine materielle Objektivirung (§ 38, 2 und § 40, 2), ja sie muß sogar eine materielle Objektivirung bewirken, so lange sie mit dem Leibe in Lebenseinheit verbunden ist, und selbst der Geist, wie ihn die Günther'sche Ansicht faßt, muß sie bewirken, wie sich bald zeigen wird; da sie sich jedoch als bewirkendes Subjekt von dieser Objektivirung zu unterscheiden und loszumachen vermag, so ist sie in ihrem Ansich immer als koncentrirte, für sich seiende Einheit, ohne im oder am Andern zu sein, ist somit immer immateriell, Seele, Geist.

Aber, „kann denn ein und dasselbe Princip in seinem Ansich diametral entgegengesetzte Wirkungsweisen besitzen?“ „Ist es nicht ein Widerspruch, daß ein und dasselbe Princip frei und physisch-nothwendig zugleich wirken, zugleich auch persönlich (selbstbewußt) und unpersönlich (nicht selbstbewußt), vernünftig und unvernünftig sein könne?“ Zukrigl, S. 209. Es ist nur ein Widerspruch, zu behaupten, daß das, was mit Bewußtsein und Freiheit bewirkt wurde, unbewußt und nothwendig bewirkt worden sei, aber es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß ein und dasselbe endliche Princip die eine Wirkung auf bewußte und freie, die andere auf unbewußte und nothwendige Weise hervorbringen könne. Denn da jedes endliche Princip (jede endliche Substanz) zunächst nur als Anlage und Vermögen ist, und daher der Einwirkung des Andern zu seiner Entwicklung bedarf, so kann die Seele (der Geist nach Günther), als Anlage zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit, gar wohl bloß potentiell bewußt und frei, und daher actuell unbewußt und unfrei sein, und was namentlich die Freiheit betrifft, bestimmt werden und bestimmen, also unfrei und frei wirken. Dieß sehen wir gerade am Menschen. Die Seele (der Geist) kann unbewußt und unfrei wirken; denn wirkt sie etwa im Kinde oder im Schlafenden gar nicht? ist sie etwa in ihnen ein Todtes und Unwirksames? Wirkt sie aber auch in ihnen, so wirkt sie nur auf unbewußte und unfreie Weise. Ja sie kann, selbst während sie auf unbewußte und nothwendige Weise wirkt, zugleich auch auf bewußte und freie Weise wirken, wobei sich von selbst versteht,

daß ihre eine Wirkung nicht die andere sei. Denn auch als bewußtes und wollendes Wesen (also als Geist) bedarf sie, um wirken zu können, der Einwirkung, empfindet dieselbe und muß sie empfinden, und daher, da jede Empfindung eine Rückwirkung von Seite der Seele ist, auf nothwendige Weise wirksam sein. Während sie aber die Einwirkung empfinden muß, steht es bei ihr, ob sie der Empfindung ihren Beifall schenken will oder nicht; während sie in der Empfindung auf nothwendige Weise wirksam ist, kann sie auf freie Weise ihre Zustimmung geben oder versagen.

So ist also die Seele, ungeachtet daß sie eine materielle Objektivirung hervorbringt, dennoch immateriell, und kann auf bewußte und unbewußte, auf freie und nothwendige, auf immaterielle und materielle Weise wirksam sein. Sie könnte es nur dann nicht, wenn sie stets actuelles Bewußtsein und actuelle Freiheit, somit absoluter Geist wäre, und weil sie „selbstbewußt gewisse Operationen nicht wollen, und unbewußt und nothwendig sie doch bewirken" (was Zukrigl läugnet), weil sie endlich eine materielle Objektivirung haben kann, ohne materiell zu sein, so ist kein Grund vorhanden zu behaupten, die niedern psychischen Thätigkeiten und das Leben des Leibes müßten ein eigenes mit der Seele (dem Geiste) nicht zusammenfallendes Princip, sie müßten die Psyche (im Sinne der Günther'schen Schule) zum Princip haben, und es ist nur noch beizusetzen, daß, wenn die Seele (der Geist) schon darum materiell wäre, weil sie eine materielle Objektivirung hervorbringt, auch der Geist (im Sinne dieser Schule) materiell sein müßte, da er wenigstens mittelbar durch die materielle Leibseele den Leib belebt, durchdringt und durch sie mit ihm zur innigsten Lebenseinheit verbunden ist, also auch er eine materielle Objektivirung hervorbringt.

Hiemit ist aber auch schon die Widerlegung des zweiten Grundes angebahnt, den die Günther'sche Schule für ihre Behauptung vorbringt; auch er scheint durch die Verkennung der potentiellen und daher endlichen Natur der Seele veranlaßt zu sein. „Denn der Geist," sagt Zukrigl, „weiß die sinnlichen Anregungen als nicht von ihm ausgehend, sondern von der Leibseele. Sonst wäre ja gar kein Kampf zwischen Fleisch und Geist denkbar, wenn ersteres bloß todter Stoff wäre und nicht eine Selbstthätigkeit hätte. Denn, würde der Geist selbst für das Fleisch

begehren, so wäre es in der That lächerlich, wenn er dann wieder dagegen ankämpft; er könnte sich ja den Kampf leicht ersparen, indem er die unlautern Begierden nicht zu erzeugen brauchte." S. 36. Es soll also der Kampf zwischen Fleisch und Geist, der sich doch thatsächlich in uns findet, nicht denkbar sein, wenn nicht der Leib sein eigenes empfindendes und begehrendes Princip hat, das dem Denken und Wollen der Seele entgegengesetzt ist. Warum denn nicht? Kann die Seele (der Geist) nicht empfinden und begehren? Muß sie nicht vielmehr empfinden und begehren? Gewiß kann sie nicht thätig sein, ohne Einwirkungen zu erleiden; aber die Einwirkungen in sich finden ist eben empfinden. Die Seele muß also empfinden und, weil empfinden, auch begehren; denn findet sie die Einwirkung sich angemessen, so findet sie sich auf sie und sie auf sich bezogen. Da sie aber diese wechselseitige Bezogenheit in sich findet, ist die Bezogenheit eine unwillkürliche — eine Begierde, durch die sie bestimmt wird, ohne sich selbst durch eigene Entscheidung so bestimmt zu haben. Erhebt nun die Seele (der Geist) sich zum Selbstbewußtsein, so kann sie sich von allen ihren Bestimmtheiten unterscheiden und als von ihnen unterschiedenes und somit frei gewordenes Ich sie billigen oder nicht billigen, sie kann ihr unwillkürliches Bestimmtsein (die Begierde) wollen oder nicht. Wenn nun aber zwischen Bestimmtsein und Bestimmen ein Unterschied, die Seele aber beider fähig ist, soll dann nicht ein Widerspruch, ein Streit und Kampf zwischen beiden, ein Kampf zwischen ihrer Begierde und ihrem Willen möglich sein? Ist nicht sie es, die als bestimmte begehrt und als bestimmende will? Würde nicht vielmehr die Behauptung der Unmöglichkeit eines solchen Kampfes voraussetzen, daß die Seele (der Geist) nicht Einwirkungen erleiden und nicht bestimmt werden, nicht empfinden und begehren könne, daß sie also absolut und unendlich sei?*)

---

*) Wenn die Seele (der Geist) nicht empfinden kann, so hat sie keine Einwirkung des Andern in sich, ist von allem Andern gänzlich getrennt, und kommt schon durch sich zum Selbstbewußtsein; dieses ist daher eben so stets actuell, als sie nichts anderes als Selbstbewußtsein (und Wille) ist. Wie nahe stehen diese Folgesätze des neuern (Günther'schen) dem ältern (Cartesischen) Dualismus, besonders wie er von Arnold Geulinx ausgebildet ist! In seiner Ethik ist der Hauptsatz: Ego sola cognitione volitioneque definior, und aus ihm wird gefolgert: da die Seele nichts als Selbstbewußtsein sei, so sei es unmöglich, daß

Der dritte Grund endlich, den die Güntherianer für ihre Ansicht vom Verhältnisse der Seele zum Leibe anführen, ist, daß sonst der Körper ein todter, unbelebter Stoff wäre, und also auch nicht durch den Geist belebt werden könnte. „Und sollte endlich der Leib," sagt wieder Zukrigl, „eine Lebenseinigung mit dem Geiste eingehen, so mußte er doch Lebensfähigkeit, d. h. potentielles Leben besitzen, welches dann durch die Einigung mit dem Geiste in Lebenswirklichkeit (in's Dasein) eintritt. Wäre der Leib eine todte Masse gewesen, so hätte ihn auch der Geist nicht beleben können; denn neues Leben schaffen ist Sache Gottes, aber nicht des endlichen Geistes." S. 123. „Deßhalb sagen wir: so wenig die Frühlingssonne ganz abgestorbene Zweige eines Baumes zum Grünen zu bringen vermag: eben so wenig könnte auch die vernünftige Seele den Leib beleben, wenn er an sich ein Todtes wäre und sonach keine Lebensfähigkeit in sich besäße. Mit diesem Gleichnisse ist Folgendes angedeutet: der menschliche Leib besitzt seine selbsteigene Lebenspotenz (die wir Naturseele, Leibseele, sinnliche Lebensseele oder auch Physis nennen) und diese Lebenspotenz kommt nicht erst durch den Geist in den Körper hinein, sondern ist durch ihn nur bedingt, und wird durch ihn geweckt, und selbe entfaltet sich ferner durch sich selbst allmälig, und zwar in Kraft der Einwohnung des Geistes." S. 255. Liegt aber in dieser Behauptung nicht eine Begriffsverwechslung? Allerdings müssen die Stoffe, die durch den Geist organisirt und belebt werden sollen, Lebensfähigkeit oder potentielles Leben haben; denn, wie Zukrigl ganz richtig bemerkt, „was keine Receptivität für die Einwirkung besitzt, kann nicht zur Thätigkeit geweckt werden." S. 179. Ist denn aber Lebensfähigkeit schon Lebenskeim? Sind die Erde, die Flüssigkeit und die andern Stoffe, deren eine Pflanze bedarf, um wachsen zu können, schon der Lebenskeim der Pflanze, weil sie fähig sind, organisirt und lebendig zu werden? Folgt also daraus, daß die Stoffe des Leibs lebensfähig sind, sie selbst seien ihr belebendes Princip, und die Seele (der Geist) wecke nur die potentielle Lebensfähigkeit der leiblichen Stoffe, und veranlasse sie, in die Lebenswirklichkeit einzutreten, wie die Sonne die Lebenskeime der Natur weckt, und sie zu ihrer Entfaltung reizt?

---

sie das mache, von dem sie nicht wisse, wie es gemacht werde, und daher könne die Seele nicht auf den Leib wirken, weil sie nicht wisse, wie sie auf ihn wirke.

Konnten uns bisher die Gründe, welche die Günther'sche Schule für die Nothwendigkeit der Annahme einer vom Princip des Denkens und Wollens unterschiedenen Psyche anführen, nicht überzeugen, und fanden wir daher keinen Grund von der ältern Ansicht, daß die Seele nicht bloß Princip der höhern, sondern auch der niedern psychischen und der leiblichen Thätigkeiten sei, abzugehen, so scheint die Einheit des Selbstbewußtseins für die ältere Ansicht zu entscheiden. Der Mensch ist sich bewußt, ein Subjekt zu sein, er ist sich bewußt, daß er lebe, daß er empfinde, begehre, denke und wolle, er bezieht alle seine Thätigkeiten auf die Einheit des Ich, das hiemit das Centrum seiner ganzen Thätigkeit ist. Wie ist aber diese Einheit möglich, wenn schon „die Physis im Menschen den Leib unmittelbar belebt, vegetativ gestaltet und beseelt, zur bewußten Sinnesthätigkeit erhebt?" wenn in ihm also ein Selbstbewußtsein des Geistes und ein Bewußtsein der von der Physis stammenden Psyche, ein übersinnliches und sinnliches Bewußtsein ist?

Zukrigl fühlt selbst die Wichtigkeit dieses Einwurfs, und bespricht ihn, S. 169, indem er den spanischen Philosophen Balmes, der ihn vorbringt, zu widerlegen sucht. Er meint nämlich, die Identität des Subjekts lasse sich auch nach der Günther'schen Ansicht retten, „wenn es sich nur gründlich nachweisen läßt: daß beide (das Bewußtsein der anima rationalis und der anima sensitiva) nicht bloß formal, sondern auch organisch (substantiell oder naturhaft) zur Lebenseinheit miteinander verbunden sind, und daß die Bewußtsein von beiden einen Einklang (concentus, Accord) bilden, welcher ein permanenter ist, weil zwischen ihrem Leben keine bloß moralische Verbindung statt findet. Diese selbstbewußte Lebenseinheit von diesen zwei wesentlich verschiedenen Naturen — der geistigen und leiblichen — ist die Person des Menschen." Wie können denn aber beide (das Selbstbewußtsein des Geistes und das Bewußtsein der Psyche) nur eines sein, wie wir uns doch thatsächlich bewußt sind, daß nur eines sei? wie kann das doppelte Bewußtsein zugleich nur eines sein? und selbst, wenn das doppelte einen Einklang bildet, ist dieser Einklang Einheit, oder nicht vielmehr mit dem Bewußtsein begleitet, daß ein doppeltes vorhanden sei?

3. Es erübrigt noch die Frage, ob die synthetische Verbindung der Seele und des Leibes unauflöslich und daher in der Natur des Menschen begründet sei. Muß vielleicht der Mensch immer einen Leib haben, so

daß sein Subjekt ihn gar nicht verlieren kann, oder muß er wenigstens, wenn es ihn verlor, sich mit einem neuen bekleiden? Es möchte dieß scheinen; denn da er ein Subjekt ist, das nicht bloß in einer allgemeinen, sondern in einer ganz eigenthümlichen Beziehung zur Natur steht, so möchte man glauben, es liege schon in seiner Natur, diese Beziehung stets zu realisiren und daher stets mit einem Leibe bekleidet zu sein. Aber dem ist nicht so. Denn da das endliche Subjekt und das endliche Objekt, welche im Menschen synthetisch verknüpft sind, nicht identisch, sondern von einander auf einen gewissen Grad unabhängig und für sich sind, so ist ihre Synthesis nicht in dem Maße nothwendig, daß sie nicht gelöst und getrennt werden könnte; es hat das endliche Subjekt auch im Menschen zwar eine natürliche Neigung, aber nicht jene kräftige und nothwendige Beziehung zum Objekte, daß es mit ihm immer in Lebenseinheit stehen, also immer einen Leib haben müßte. Diese Nothwendigkeit wäre nur dann vorhanden, wenn das eine das Produkt des andern, oder beide Erscheinung eines höhern Dritten (ihres gemeinsamen Wesens), beide also identisch wären. Dann könnte freilich keines ohne das andere sein, und wie daher nach der Lehre des Pantheismus Gott nie ohne Welt, diese aber sein Leib ist, so muß nach der nämlichen Lehre jede Seele nothwendig leiblich sein, wie dieß Spinoza ganz vorzüglich ausgesprochen hat; denn ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Ist aber das endliche Subjekt und das endliche Objekt nicht identisch, so ist ihre Verknüpfung auch nicht nothwendig, sondern jedes folgt seinem Gesetze, — das Subjekt dem Gesetze der Einheit, vermög' dessen es sich als Subjekt behauptet, und das Objekt dem Gesetze der Vielheit, vermög' dessen es sich von der es haltenden Einheit des Subjekts losmacht und in die Vielheit auflöst.

Aber verlangt denn nicht die Idee Gottes von der Welt Geschöpfe, in denen die Einheit des göttlichen Subjekts und Objekts dargestellt ist? Muß es also nicht Menschen geben? Und liegt es nicht in ihrem Begriffe, einen Leib zu haben? Ist ihrem Subjekte nicht die Beziehung zum Leibe nothwendig? — So scheint es wieder, daß Unsterblichkeit auch des Leibes, oder Bekleidung mit einem neuen Leibe schon im Begriffe und somit in der Natur des Menschen begründet sei.

Allerdings ist es der Idee Gottes von der Welt angemessen, daß in dieser auch das dritte Moment seines Wesens, die Einheit, ausgedrückt

sei. Aber einmal ist die Realisirung dieser Idee nicht absolut nothwendig, wenn uns auch die Vollkommenheit Gottes berechtigt, mit Sicherheit auf ihre Verwirklichung zu schließen. (§ 36, 1.) Dann ist der Idee immer schon genuggethan, wenn die Menschheit existirt; sie verlangt daher nicht nothwendig, daß der einzelne Mensch als solcher, als eine mit dem Leibe verbundene Seele, bleibe. Die Einheit der göttlichen Momente ist in der Welt ausgedrückt, wenn nur Menschen überhaupt sind, sei es auch, daß die einzelnen die göttliche Einheit nicht mehr nachbilden. Was sich also aus dem Begriffe des endlichen Subjekts und des endlichen Objekts ergab, nämlich, daß ihre synthetische Verbindung trennbar und auflöslich sei, das wird durch die Idee Gottes nicht aufgehoben; weder aus dem Begriffe des Geschöpfs, noch aus der Idee des Schöpfers können wir auf die Nothwendigkeit einer bleibenden Verknüpfung der Seele und des Leibes schließen.

War die Idee Gottes von der Welt der Grund, aus dem wir schloßen, daß es Menschen gebe, so zwingt uns diese Idee nicht, die Verknüpfung der den Menschen constituirenden Momente als eine untrennbare zu denken. Eben so wenig ist ihre bleibende Verknüpfung in seiner Natur gegründet; sie kann, da die Momente nicht identisch sind, der Auflösung anheimfallen.

Die Philosophie hat also ungeachtet der eigenthümlichen Beziehung der Seele zum Leibe keinen Grund, den Tod für unmöglich oder die Bekleidung mit einem neuen Leibe für nothwendig zu halten; und dieß um so weniger, wenn der Mensch sündigte.

Denn dann ist seine Seele nicht mehr im normalen Zustande, sie hat als knüpfendes Subjekt die Art und Weise ihres Daseins geändert, ist selbst unharmonisch geworden und kann daher die Harmonie und Einheit mit dem Leibe nicht mehr festhalten. Wie die Säure und die Basis, wenn sie die Weise ihres Daseins änderten und nicht als solche dargestellt sind, keinen Bezug auf einander haben, und sich nicht mehr mit einander verbinden, sondern getrennt bleiben, so ist auch die harmonische Beziehung der Seele und des Leibes, wenn sie ihren normalen Zustand durch die Sünde änderte, gelöst; Disharmonie, Widerstreit und Kampf, Zerrissenheit und Schmerz, endlich der Tod sind die Folge davon.

I. Der Mensch für sich allein betrachtet.

§ 44.

Der Mensch ist das Vermögen, mit Bewußtsein zu empfinden und vorzustellen.

Der Mensch ist die synthetische Verknüpfung der Seele und des Leibes; das herrschende und bestimmende Princip in ihm aber ist die Seele. Als diese, somit als Subjekt, ist er die Macht sich zu objektiviren. Seine Wirksamkeit (Objektivirung) zeigt sich zunächst am Objekte, mit dem er synthetisch verbunden ist, indem er dasselbe, das nicht als todte Masse, sondern als empfängliches und mit seinen Bestimmtheiten reagirendes Naturprodukt zu denken ist, durchdringt, beherrscht und bestimmt. Die Thätigkeit des Menschen ist daher zuerst vegetativ, die Seele bildet sich aber einen ihr, als dem gestaltenden und bestimmenden Principe, angemessenen Leib, sie bildet einen menschlichen Leib, mit dessen Formirung sie durch Heranziehung der Stoffe, deren er zu seinem Leben bedarf, schon im Mutterleibe und fortwährend nach der Geburt beschäftigt ist. Weil aber die Seele dem Leib die Form gibt (obschon er auf sie rückwirkenden Einfluß übt), sie aber als vorherrschend bestimmendes Subjekt das Princip der psychischen Thätigkeiten ist, so bildet sich der Mensch einen für diese geeigneten Leib, um durch ihn sie ausüben zu können. Nun sind Denken (Bewußtsein) und Wollen (Freiheit) die vorzüglichsten psychischen Thätigkeiten. Die Seele richtet sich daher den Leib passend für sich ein, und darum ist in ihm das Nervensystem (besonders in den Sinnesorganen) zum Behufe des Denkens und das Muskelsystem (besonders in der Hand) zum Behufe des Handelns in hohem Grade ausgebildet.

Indem wir die weitere Entwicklung des leiblichen Lebens der Physiologie überlassen, so sehen wir leicht, daß der Mensch das Vermögen sei, durch die Sinnesorgane die Einwirkungen der äußern Objekte in sich aufzunehmen und als fürsichseiendes Subjekt (als Einheit) ihre Mannigfaltigkeit zusammenzufassen und (in eine Einheit, in ein Bild) zu verknüpfen, die Verknüpfung aber von ihnen (den Objekten) loszutrennen und von ihnen zu scheiden. Er bringt also mittelst der Sinnesorgane

Wirkungen (die Verknüpfung der Objekte) hervor, welche frei vom einwirkenden Andern (den Objekten), also bloß formeller Art sind, jedoch auch, weil sie zum Theil von diesem Andern bewirkt sind, das Bild oder die Form desselben tragen. Indem das Subjekt die Mannigfaltigkeit der einwirkenden Objekte verknüpft, und, während es sie an sich hat, die Verknüpfung doch von ihr scheidet (Anmerkung zum § 38, 2), so empfindet es oder stellt vor; jenes, wenn sich seine Thätigkeit mehr auf die ihm entsprechende Angemessenheit der Objekte, dieses, wenn sich seine Thätigkeit mehr auf die von ihm verknüpfte Mannigfaltigkeit bezieht. Der Mensch ist also das Vermögen zu empfinden und vorzustellen. Sowohl in der Empfindung als in der Vorstellung wirkt ein Objekt und (da das Objekt ein Mannigfaltiges ist) eine Mannigfaltigkeit auf ihn ein; in beiden verknüpft er (als Subjekt) die Mannigfaltigkeit in die Einheit und scheidet diese von jener. Darum ist die Empfindung wie die Vorstellung eine formelle (vom Objekte geschiedene) und nicht eine materielle (am Objekte haftende) Wirkung von uns, aber der Unterschied zwischen beiden ist der, daß wir in der Empfindung mehr die Beziehung des Objekts auf uns (ob es uns entspreche und zusage), in der Vorstellung mehr das mannigfaltige, aber in die Einheit verknüpfte Objekt berücksichtigen. Daher ist die Empfindung mehr subjektiv, die Vorstellung mehr objektiv, jene hat das Objekt mehr in sich, diese mehr außer sich, jene ist mehr unmittelbarer Zusammenschluß (Einheit) des Subjekts und Objekts, diese mehr Scheidung (Entzweiung) beider; in jener ist der Mensch passiver und bestimmter als in dieser, in der er das in ihm sich findende Objekt formell vor sich hinstellt; jene ist der Anfang der psychischen Thätigkeit, diese die Fortsetzung, aber nicht die Vollendung. Auch muß in der Empfindung das Subjekt das Objekt an sich haben (dieses muß unmittelbar gegenwärtig sein), in der Vorstellung aber nicht; denn es gibt auch mittelbare Vorstellungen oder Reproduktionen.

Wichtiger als in die Verschiedenheit und in die Gradunterschiede der Vorstellungen, wie sie sich durch die (unmittelbare) Anschauung im Sinne und durch die (mittelbare) Reproduktion im Gedächtnisse, in der Phantasie und im Verstande zeigen, einzugehen, ist es, nachzuweisen, daß der Mensch das Vermögen sei, mit Bewußtsein sowohl zu empfinden als vorzustellen, und dadurch nicht bloß das Bewußtsein seiner selbst, sondern

auch das Bewußtsein der objektiven Welt zu gewinnen. Denn, da er wesentlich Subjekt ist, ist er nicht in seine Empfindungen und Vorstellungen (seine Objektivirungen) verloren, sondern vermag sich aus denselben zu befreien und für sich zu sein. Indem er sich aber von ihnen befreit, unterscheidet er sich von seiner Wirksamkeit, somit von sich selbst, und wird so seiner selbst bewußt; er unterscheidet sich aber auch, da sie das Bild des einwirkenden Andern sind, von diesem und gewinnt so das Bewußtsein der objektiven Welt. Aber wie von jeder Thätigkeit, so ist der Mensch auch vom Bewußtsein zunächst nur das Vermögen, das erst entwickelt und durch Einwirkung eines Andern verwirklicht werden muß.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß

a) der Mensch, als Subjekt oder als Seele, der Hauptgrund seiner Empfindungen, Vorstellungen und seines Bewußtseins sei; sie sind die Wirkung seiner producirenden (progressiven) und seiner in sich zurückkehrenden (reflexiven, regressiven) Bewegung, und es zeigt sich hierin seine Spontaneität, — er ist causa sui (§ 35);

b) daß er zum Hervorbringen derselben eines Nebengrundes bedürfe; hierin besteht seine Receptivität, er ist an die Wirksamkeit eines Andern angewiesen, welches aber durch den Leib auf die Seele wirkt;

c) da er überhaupt bestimmendes, und nicht bloß dieses oder jenes bestimmendes Subjekt ist, so folgt die Allseitigkeit seines Empfindens, Vorstellens und Bewußtseins. In der Natur objektivirt und bestimmt jede Substanz (mit Ausnahme der Thiere) nur sich, sie ist nur εἶδος (nach Aristoteles); der Mensch aber bestimmt Alles, was auf ihn einwirkt; er ist universell, ist das εἶδος τῶν εἰδῶν.

Erläuterungen.

Wie der Etymologie nach „Empfindung" von finden (etwas in sich finden) zu kommen scheint, so bedeutet „Vorstellung" die Hinstellung von einem Gegenstande vor sich, ist also etymologisch so viel, als Objektivirung, Produktion. Vorstellen (selbst schon der Akt des Empfindens) ist daher nicht ein passives Verhalten, es ist Aktivität, Produktivität.

Im weitern Sinne des Worts, in dem Leibnitz es genommen, stellt jede Substanz vor, aber nicht jedes Produciren eines Objekts ist bloß formelles Produciren desselben, ein Vorstellen im engern und

gewöhnlichen Sinne des Worts. Dazu bedarf es einer stärkern Macht — der Macht vom einwirkenden Andern getrennte Wirkungen zu produciren, und sie frei von ihm hinzustellen. Wir finden allerdings diese Macht schon beim Thiere, besonders bei den höhern Gattungen, und sie tritt um so mehr hervor, je mehr es sich dem eigentlichen Subjekte annähert; aber, da auch das edelste Thier nicht die Macht sein kann, sich wahrhaft als Subjekt zu gestalten, so wird es nie Bewußtsein weder seiner selbst noch der objektiven Welt. Nicht so der Mensch; denn, weil er als wahres Subjekt für sich zu sein vermag, kann er auch für sich seiende, d. h. nicht an das Andere angelehnte und von ihm durchdrungene Wirkungen hervorbringen, und das Bewußtsein von ihnen und damit das Bewußtsein seiner selbst haben. Er ist die Macht, das einwirkende Andere umzuwandeln, und neu, d. h. formell zu produciren; die Vorstellung ist das umgewandelte und neu producirte Andere, er selbst der Zauberer, der die Umwandlung vollbringt. So ist die menschliche Seele, wie der endliche Geist, ein Ebenbild des schaffenden Gottes; wie dieser die Welt producirt, aber reell und substantiell, so reproducirt sie die Welt, aber ideell und formell, und, wie Gott um sein Produkt weiß, weiß auch sie um ihr Produkt, und sie wird um so mehr das Ebenbild Gottes, je freier vom einwirkenden Andern sie ihr Produkt hinstellt.

2. Der in diesem § aufgestellten Ansicht ist nun eben so sehr der Realismus als der Idealismus entgegengesetzt. Jener vermag die Entstehung der psychischen Thätigkeiten gar nicht, dieser nicht so zu erklären, wie sie der menschlichen Seele eigenthümlich sind.

Der Realismus ist die Ansicht, daß das einwirkende Andere, d. h. die äußern Objekte (die res, daher Realismus) der Hauptgrund der Empfindungen, Vorstellungen und des Bewußtseins seien, und daß die Seele nichts anderes zu ihrer Hervorbringung thue, als daß sie die Eindrücke der Objekte mittelst des Leibes und seiner Organe aufnehme. Die Seele sei, sagt z. B. Locke, der berühmteste Realist der neuern Zeit, von Natur aus leer und alles Inhaltes bar, eine tabula rasa, ein unbeschriebenes Blatt Papier, sie erhalte all' ihren Inhalt — ihre Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. — von außen durch die Eindruck machenden Objekte. Die Eindrücke derselben stellen sich zunächst in den Organen des Leibes dar, und bewirken nun mittelst derselben Abdrücke oder Bilder in der zuvor leeren Seele, und diese Bilder seien die ersten

Empfindungen und Vorstellungen (Anschauungen), welche dann von ihr durch Abstraktion zu allgemeinen Vorstellungen (Begriffen) weiter verarbeitet würden. Das Bewußtsein aber sei nichts anderes, als ein neuer Abdruck der Vorstellungen auf die Seele, welche sie durch diesen neuen Abdruck anschaue, und ihrer auf diese Weise bewußt werde, etwa, wie wir durch ein zweites Spiegelbild das erste Spiegelbild sehen, so daß das Bewußtsein nur der Reflex des vom Objekte gemachten Eindruckes ist.

Der Realismus kehrt also das Verhältniß um; nicht die menschliche Seele ist das vorherrschend bestimmende Subjekt, nicht sie ist das eigentlich Aktive bei Hervorbringung der Empfindungen, Vorstellungen und des Bewußtseins, sondern das auf sie Eindruck machende Objekt bewirkt dieselben, nicht *sie*, sondern *dieses* empfindet, stellt vor und ist bewußt. Aber schon die Sprache, dieses naturwüchsige und daher durch keine falsche Reflexion getrübte Produkt der menschlichen Seele widerlegt die Ansicht der Realisten. „Die Sprache hat ja," wie Hegel in der Phänomenologie, S. 84, so schön sagt, „die göttliche Natur, die (bloße und falsche) Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas Anderem zu machen, und so gar nicht zum Worte kommen zu lassen," sie spricht es aus, daß die *Seele* empfindet und vorstellt und nicht das Objekt, daß *sie* und nicht dieses das eigentlich Wirksame bei Hervorbringung dieser ihrer Thätigkeiten sei.

Und ist wohl schon der durch die leiblichen Organe vermittelte Ein- und Abdruck des Objekts auf die Seele eine Empfindung, eine Vorstellung? ist der Reflex dieses Eindruckes schon Bewußtsein? Wenn jeder Eindruck eines Objekts auf die Seele ohne eigenthümliche Verwandlung desselben durch sie schon die psychische Thätigkeit bewirkt, so ist auch der Spiegel derselben fähig, und ein zweiter Spiegel, der das Spiegelbild des ersten aufnimmt und reflektirt, des Bewußtseins. Aber eben weil ohne eigenthümliche Verwandlung des Eindrucks in das Formelle der Empfindung und der Vorstellung er immer *nur* ein Spiegelbild bleibt, so ist ersichtlich, daß gerade diese Verwandlung, diese Transsubstantiation des Objekts in das Luft- und Feenartige einer bloß formellen Wirkung, wie Empfindung und Vorstellung ist, bei der Bildung derselben die Hauptsache sei, daß es einer eigenthümlichen, umgestaltenden Thätigkeit bedürfe, für welche das Objekt mit seinem Eindruck nicht ausreicht, sondern für welche wir ein eigenes Princip verlangen — die

Seele. „Läßt sich der Gedanke begreifen," sagt Maistre, „als Accidenz einer Substanz, die nicht denkt? oder kann man wohl diesen zufälligen Gedanken als sich selbst erkennend, als denkend und über die Wesenheit seines nicht denkenden Subjekts nachdenkend begreifen?" Abendstunden, I. Theil, S. 141 (nach der Uebersetzung von M. Lieber). Oder deutlicher: „Ist es dem Geiste wesentlich Geist zu sein, so ist es ihm wesentlich zu denken, also gibt es auch wesentliche Ideen und diese wesentlichen, mit dem Sein des Geistes identischen Begriffe oder Ideen sind eben so wenig aus den Sinnen entsprungen oder von den sinnlichen Objekten abgezogen, als sein Wesen daraus entsprungen, oder er sein Wesen, d. h. sich selbst von den sinnlichen Objekten abgezogen hat." L. Feuerbach über Leibnitz, § 18. Das Objekt, wenigstens das materielle, die res, ist ausgedehnt, zerstreut, in die Breite des Daseins getreten; wie sollte dieses Vielfache durch sich selbst ohne zusammenfassende Thätigkeit in die Einheit der Empfindung und Vorstellung, oder gar in die noch gedrungenere Einheit des Bewußtseins sich umwandeln? Darum verlangt Kant mit Recht Synthesen (eine zusammenfassende, das Vielfache in die Einheit verknüpfende Thätigkeit), die allen Erfahrungen vorausgehen, und deren höchste eben das Selbstbewußtsein ist, in welchem, wie in einem Brennpunkte, die vielfachen Radien der Objekte zusammenlaufen. Allerdings ist die Seele bei der Hervorbringung ihrer Thätigkeiten von Objekten und ihren Eindrücken abhängig, aber sie sind der Nebengrund, und die Seele der Hauptgrund, diese erzeugt sie, und jene helfen ihr sie entwickeln. Der Realismus verwechselt nur die Entwicklung mit der Erzeugung. „Alle Erkenntniß," sagt der jüngere Fichte im Systeme der Philosophie, I. Band, S. 69, „beginnt und wurzelt in der sinnlichen Anschauung. Dieß ist die Seite, wonach die Sensualisten älterer und neuerer Zeit ihr Recht behalten, Unrecht aber gerade in der Hauptsache haben, indem sie den Begriff der Entwicklung mit dem der Erzeugung verwechseln, und die absolute Innerlichkeit und schöpferische Selbstthätigkeit des Bewußtseins übersehen, kraft dessen es erst assimilirt und neu sich aneignet, was der Sinn bloß Stoffliches ihm darbietet." Oder, wie Maistre in den Abendstunden, I. Th., S. 142, sagt: „Nimmt man die Eindrücke der Dinge als bloß weckende Ursache, so ist nichts dagegen einzuwenden; nimmt man sie aber als erzeugende Ursache, so heißt dieß so viel, als daß der Stoff des elektrischen Funkens durch den Auslader erzeugt

werde.“ Wie bei der Pflanze der unorganische Stoff nicht der Hauptgrund des Organismus sein kann, weil er nicht zu organisiren vermag, so kann auch nicht das einwirkende Objekt der Hauptgrund der Vorstellungen sein, weil es sich selbst nicht in das Subjektive der Vorstellung umzugestalten, weil es nicht zu idealisiren vermag, und es bleibt also die Seele Hauptgrund der Vorstellungen, und nicht, wie die Realisten wollen, das Objekt.

Endlich, wäre ihre Ansicht richtig, so würde der ganze Inhalt der Seele, somit sie selbst (denn was ist sie ohne Inhalt?) zur Wirkung des Objekts, und es wurde deßhalb im § 36 der Realismus definirt als die Ansicht, vermög' der das Subjekt die Wirkung des Objekts sei. Es war daher ganz konsequent, wenn der Realismus Locke's in den Materialismus der französischen Encyklopädisten, d. h. in die Behauptung überging, die menschliche Seele sei nicht ein eigenes, von der Materie unterschiedenes Wesen, sondern bloß eine Modifikation der Materie selbst. Wenn nämlich die Seele allen Inhalt vom Objekt erhält, so ist sie für sich nichts, sie ist das Inhaltslose und Nichtige, und es braucht bloß den Muth, die sich von selbst ergebende Konsequenz zu ziehen, daß, da sie das Nichtige, nur Materie sei, — eine Konsequenz, welche im Realismus des Locke vorbereitet, von den Franzosen ausgesprochen worden ist.

3. Der Idealismus ist die Ansicht, daß die menschliche Seele der einzige Grund der Vorstellungen und des Bewußtseins sei; — von Empfindungen kann bei ihm keine Rede sein. Die Idealisten erklären ihre Entstehung aus der Selbstobjektivirung der Seele, durch die sie ihren Inhalt setze, sich in sich reflektire und so ihres Inhalts, also ihrer selbst bewußt werde. So entstehen die Vorstellungen durch die Seele allein ohne Einwirkung eines Objekts, sie sind die Objektivirung ihres eigenen Inhalts. Dagegen kann Bewußtsein einer objektiven Welt nicht stattfinden; denn alle Vorstellungen sind eben nur Produkt der Seele, mit einer objektiven Welt steht diese nach der Ansicht der Idealisten in keiner Beziehung, sie wirkt auf die Seele gar nicht ein, und ist vielmehr nur Vorstellung, also bloße Wirkung des Subjekts. (§ 36.)

Man sieht nun leicht, daß nach dem Idealismus die menschliche Seele aufhöre ein Bedingtes und Endliches zu sein; sie ist nicht mehr receptive, sondern reine und absolute Thätigkeit — Gott. Wie der

Realismus die Seele vernichtet, so erhebt der Idealismus sie zum Gott, jener muß in Materialismus, dieser in Pantheismus übergehen. Der Idealismus ist ferner ganz gegen die Erfahrung, die uns vom Dasein einer Außenwelt und ihrer Einwirkung auf uns überzeugt, und darum wird diese Ansicht theoretisch nie viele Anhänger finden, so sehr wir auch praktisch ihr huldigen und geneigt sind, unser Ich voranzustellen, nur ihm Geltung und Anerkennung zu verschaffen und Alles, selbst das Faktische und objektiv Gegebene, nach unsern subjektiven Ansichten und Meinungen zu deuten. Jeder liest sich aus dem Buche heraus, sagt irgendwo Göthe, und wie viel Gewalt wird der Geschichte angethan, wie oft übertragen Historiker ihre Subjektivität auf das Objektive der Thatsache! „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eig'ner Geist!" Der Idealismus ist praktisch weiter verbreitet, als man glaubt, sein subjektives, in lauter einzelne Subjekte sich auflösendes Wesen hängt mit dem Atomismus zusammen und bildet den Charakter unserer Zeit. (§ 35, 1.)

§ 45.

Der Mensch ist das Vermögen zu erkennen.

Wenn die Wichtigkeit dieses § schon überhaupt in die Augen springt, weil, wenn unsere Seele nichts zu erkennen vermag, es keine Wissenschaft gibt, sondern all' unser vermeintliches Wissen nur Schein und Täuschung, höchstens subjektives Spiel unserer Vorstellungen ist, so wird die vorliegende Frage zugleich zur entscheidenden über die Möglichkeit der Metaphysik (§ 2), die bis zu ihrer günstigen Lösung Voraussetzung war. Desto genauer muß daher auch in ihre Erörterung eingegangen werden.

Im Begriffe des Erkenntnißvermögens liegt ein doppeltes Moment: die Fähigkeit, wahr, d. h. so vorzustellen, wie das Objekt ist, und die Fähigkeit, der Wahrheit der Vorstellung gewiß zu sein. Jenes Moment gibt bloß die wahre Vorstellung und bei der mit Bewußtsein begabten Seele das wahre Bewußtsein vom Objekte, die ἀληϑής δόξα, aber noch nicht Erkenntniß, noch nicht ἐπιστήμη; diese entsteht erst aus dem Bewußtsein der Gründe für die Wahrheit der Vorstellung, erst mit der Gewißheit, daß die Vorstellung wahr sei, ist Erkenntniß vorhanden.

Im § 11 wurde gezeigt, daß die Wahrheit die Thätigkeit des Subjekts sei, durch welche es sein Objekt producirt, und es mit sich und sich mit ihm identificirt. In diesem Sinne ist die menschliche Seele so wenig als der endliche Geist der Wahrheit fähig; denn sie ist nicht selbst die Wahrheit, als vorherrschend Subjektives vermag sie kein eigentliches Objekt hervorzubringen, und also auch nicht ihr Vorstellen und ihr Bewußtsein identisch zu machen mit ihm. Deßhalb wurde auch § 26, b, besonders in der dritten Erläuterung gezeigt, daß der endliche Geist, also auch die menschliche Seele, nie durch sich selbst, sondern nur durch Vermittlung von Gründen der Wahrheit theilhaft werde.

Die Seele stellt wahr vor, heißt also so viel, als: ihre Vorstellungen (d. h. was sie producirt) sind zwar nicht durch sich selbst, wohl aber durch Vermittlung eins mit dem Objekte; und die Seele weiß um die Wahrheit ihrer Vorstellungen, heißt so viel, als: sie sieht die Wahrheit derselben nicht durch sich, sondern wieder nur durch Vermittlung ein. Zugleich ist von selbst klar, daß die Vermittlung in ihrem letzten und tiefsten Grunde nur die Einheit des Subjekts und Objekts oder die Wahrheit selbst sein könne. Nur wenn und weil Subjekt und Objekt in ihrem tiefsten Grunde eins sind, nur dann und nur darum kann auch die Vorstellung des endlichen Subjekts (also auch der Seele) und die Einwirkung des mittelst des Leibes mit ihr in Berührung kommenden Objekts in Eins gesetzt, wahr und als wahr erkannt werden. Vermag also die Seele so vorzustellen, daß ihr Vorstellen zwar nicht durch sie selbst, wohl aber durch Vermittlung der absoluten Wahrheit mit dem Objekte eins und diese Einheit eingesehen werde?

a) Schon weil Alles auf einander bezogen, auch die Seele auf die Welt der Objekte bezogen ist, sie diese also an sich hat, muß sie, wenn sie vorstellt, das vorstellen können, was sie an sich hat — die Welt der Objekte. Ihre Vorstellungen enthalten also die Objekte, stimmen mit ihnen überein, sind wahr, und sind es wegen ihrer gegenseitigen Bezogenheit, somit in ihrem tiefsten Grunde wegen der sie auf einander beziehenden Einheit — diese ist die Vermittlung ihrer Uebereinstimmung. Gehen wir aber näher in die Sache ein, so wissen wir, daß das endliche Subjekt sowohl, als auch das endliche Objekt Geschöpfe Gottes und als solche ihm zwar nicht gleich, aber doch ähnlich und ebenbildlich sein müssen, jenes ein Ebenbild des absoluten Subjekts, dieses ein Ebenbild

des absoluten Objekts. Nun ist aber Subjekt und Objekt in Gott eins, also muß auch das Ebenbild von jenem — das endliche Subjekt, die Seele — übereinstimmen mit dem Ebenbilde von diesem — der Welt der Objekte. Oder: die Seele wirkt (wenigstens der Möglichkeit nach; denn, was sie ist, ist sie zunächst nur als Vermögen) so, wie das Objekt einwirkt, sie stellt (der Möglichkeit nach) so vor, wie das Objekt ist, mit einem Worte: ihr Vorstellen ist (der Möglichkeit nach) wahr und ist wahr nicht durch sich selbst, sondern mittelst und wegen jener Einheit des Subjekt-Objekts — wegen und mittelst der absoluten Wahrheit. Und diese Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekte ist nicht bloß eine Uebereinstimmung im Bilde, sondern in der das Objekt selbst ergreifenden Wirklichkeit; sonst hätten die Idealisten (z. B. Gorgias § 11, 1, oder Fichte § 45, 3) Recht, nach denen die Seele nur Vorstellungen, nur Bilder hat, ohne an das Objekt selbst zu kommen, und nur in das Netz ihrer Vorstellungen gebannt ist, ohne die objektive Welt selbst zu ergreifen; vielmehr bezieht die Seele, indem sie das einwirkende Objekt in die Vorstellung umwandelt, diese durch die absolute Einheit, die sie (die Seele) und das Objekt durchdringt, auf das Objekt und das Objekt auf sie (die Vorstellung), schließt beide durch Vermittlung der nämlichen Einheit zusammen, und hat nun in der mit dem Objekte zusammengeschlossenen und verschmolzenen Vorstellung das Objekt selbst — die Vorstellung der Seele von ihm ist wahr.

b) Eben deßhalb vermag sie aber auch zu wissen, daß sie wahr ist. Denn dieß vermag sie nur dann, wenn sie die Gründe für die Wahrheit der Vorstellung weiß, und mittelst der Gründe die Wahrheit einsieht. Die Gründe müssen also die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekte aufdecken und darthun, daß beide zusammengeschlossen und in Eins gesetzt seien. Weil nun aber die zusammenschließende Einssetzung beider nur durch die absolute Einheit des Subjekt-Objekts vollzogen werden kann, so kann auch die Einsicht in diesen Zusammenschluß (in die Wahrheit der Vorstellung) nur durch die absolute Einheit bewirkt werden. Soll also die Seele der Wahrheit ihrer Vorstellung gewiß sein, so muß sie der absoluten Einheit und ihrer die Vorstellung mit dem Objekte zusammenschließenden Macht bewußt werden. Dieß **kann** aber die Seele; denn die absolute Einheit ist ihr und des Objekts schöpferischer Urgrund, sie durchdringt als Wirkendes beide als ihre,

wenn auch nicht sie seiende Wirkung, und, indem sie beide durchdringt und zusammenschließt, wird die Seele, die Alles, was auf sie einwirkt, mit Bewußtsein vorzustellen vermag, der durchdringenden und zusammenschließenden Macht der Einheit bewußt, sie wird bewußt, daß der Zusammenschluß vollzogen sei, d. h. daß sie wahr vorstellte — die menschliche Seele ist Erkenntnißvermögen.

Erläuterungen.

1. Die Vorstellung der Seele ist wahr:

a) unter der Bedingung, daß sie das Objekt so auffasse, wie es ist, und, da es so wirkt, wie es ist, daß sie das Objekt so auffasse, wie es auf sie wirkt. Zur Hervorbringung der wahren Vorstellung ist also die Wirksamkeit des Objekts auf das Subjekt und die Entgegenwirkung des Subjekts nothwendig, und zwar eine übereinstimmende. Daß diese vorhanden sei, wenigstens sein könne, folgt, wie gezeigt worden, aus der Abstammung beider aus der nämlichen Wurzel, nämlich aus dem absoluten Subjekt-Objekt.

Nun vermag aber die Thätigkeit der Seele, d. h. ihre Vorstellung, da sie das Objekt nicht hervorbrachte, nie es so zu ergreifen und in ihre Gewalt zu bringen, daß sie mit ihm ganz zusammenfiele, und mit ihm eins, also eigentlich wahr würde. Die Seele scheint daher immer nur mit sich, mit ihren Vorstellungen und nicht mit den Objekten zu thun zu haben. Soll sie dieß, soll also ihre Vorstellung objektiv wahr sein, so kann dieß nur statt finden

b) unter der weitern Bedingung, daß die Ergreifung des Objekts vermittelt werde durch die absolute Einheit des Subjekts und Objekts oder die absolute Wahrheit, welche, weil beide hervorbringend und durchdringend, auch beide zusammenzuschließen und in Eins zu setzen vermag. Erst diese zusammenschließende Thätigkeit vollendet das Wahrvorstellen der Seele, und gibt ihr, indem sie in ihr Bewußtsein tritt, auch zugleich die Gewißheit ihrer wahren Vorstellung, — sie ist der letzte Grund des Wahrvorstellens und der Gewißheit desselben.

Man drückt diesen Gedanken gewöhnlich so aus, daß die Wahrheit unserer Seele gegenwärtig, daß die Idee der Wahrheit uns angeboren sei u. dgl. Allerdings ist die Wahrheit, als die schöpferische Macht der Seele, ihr gegenwärtig, und, indem wir ihrer uns durchdringenden und

mit dem Objekte zusammenschließenden Macht bewußt werden, haben wir das Bewußtsein, die Idee der Wahrheit. Inwiefern sie und mit ihr die Idee Gottes uns angeboren sei, wird, wie von allen Ideen, im nächsten § gezeigt werden. Weil aber die absolute Wahrheit selbst der Zusammenschluß ist zwischen der Seele und dem Objekte, so ist begreiflich, daß, sobald wir desselben bewußt werden, oder wie wir gewöhnlich sagen, sobald wir die Wahrheit einsehen, sie wie ein Blitz unsere Seele durchzucke, und es augenblicklich licht werde in uns. Wir sehen ein, daß es so sei, wir empfinden die unwiderstehliche, absolute Kraft der Wahrheit, der wir uns, eben weil sie über uns und das Absolute selbst ist, unbedingt unterworfen fühlen, und der wir uns im Innern ergeben müssen, wir mögen es äußerlich thun oder nicht. Aber ihr Erleuchten ist kein magisches, ihr Einwirken kein Wunder, nicht, wie etwa Malebranche sich das Erkennen zu denken scheint, ein zauberhaftes Einrücken der Seele in die göttliche Welterkenntniß, sondern die Wahrheit als die schöpferische Macht der Seele ist mit ihr in einer natürlichen Verbindung, ist ihr nothwendig schon vermög' ihres Begriffes gegenwärtig. Wie die Seele nur durch die schöpferische Wahrheit ist, so kann sie auch nur durch sie erkennen. Die Wahrheit ist, wie der alte Tertullian (de testimonio animae) kurz und schön vom Gottesbewußtsein sagt, die ursprüngliche Mitgift der Seele, oder wie Staudenmaier (in seinem Scotus Erigena, S. 215 und S. 321) sich ausdrückt, ein nothwendiger Mitinhalt unsers Selbstbewußtseins, indem sie (nämlich das göttliche Sein) ursprünglich und wesentlich verknüpft ist mit unserm natürlichen Sein und Leben, in der Weise, daß zwar Gott ohne uns, aber nicht wir ohne Gott sein können.

Jedoch das Bewußtsein der Wahrheit tritt bald nach einer größern oder kleinern Vermittlung, bald ohne weitere Vermittlung in unsere Seele ein. Dieses, bei den Sinnesanschauungen oder bei ganz einfachen Sätzen, bei denen wir die Uebereinstimmung und den Zusammenhang des Prädikats mit dem Subjekte des Urtheils, also den Zusammenhang unserer Vorstellung (denn diese ist das Prädikat des Urtheils, ist das, was wir prädiciren) mit dem Objekte (welches das Subjekt des Urtheils oder das ist, worüber wir prädiciren) gleich einsehen, also gleich das Bewußtsein der Wahrheit haben. Wir heißen solche Urtheile unmittelbare Wahrheiten. Andere Male tritt das Bewußtsein der Wahrheit nicht gleich

ein, sondern bedarf einer bald größern bald geringern Vermittlung. Solche Urtheile heißen wir durch Gründe vermittelte oder mittelbare Wahrheiten. So bei jedem Beweise. Der Grund, der im Beweise angegeben wird, vermittelt das Prädikat (unsere Vorstellung) mit dem Subjekte des Urtheils (dem Gegenstande, von dem wir irgend eine Vorstellung oder Ansicht haben), und verknüpft beide durch weitere Begründung der bereits angegebenen Gründe immer enger, bis die Uebereinstimmung des Prädikats mit dem Subjekte des Urtheils eingesehen, also die Einsicht in die Wahrheit gegeben wird. Die Gründe sind die vermittelnden Bande, sie sind die Mittelglieder, welche die Uebereinstimmung aufweisen, bis die Einheit, die durch nichts mehr vermittelt, deren Glieder vielmehr durch sich selbst zusammengeschlossen sind, in das Bewußtsein des Geistes tritt. Jeder Grund ist demnach ein verknüpfendes Band, eine zusammenschließende Copula; der Grund aber, der keines Grundes mehr bedarf, also der letzte ist, schließt nicht mehr durch ein Anderes, sondern durch sich selbst die zu vermittelnden Glieder zusammen, ist also die Einheit derselben, ist die Einheit der Vorstellung und des Objekts, ist die Wahrheit selbst.

Die Mittelgründe im Beweise müssen so lange fortgesetzt werden, müssen Subjekt und Objekt (Prädikat und Subjekt des Urtheils) so lange enger und enger knüpfen, bis das Bewußtsein ihrer Einheit erwacht. Sie sind nicht Gründe der Wahrheit, die als höchste Einheit keine weitere Vermittlung mehr hat, sondern Gründe unsers Bewußtseins der Wahrheit, das dieser Vermittlung bedarf, um zur Einsicht der Wahrheit zu kommen. Je mehr es aber solcher Mittelgründe bedarf, desto schwerer faßt unsere Seele Subjekt und Objekt (Prädikat und Subjekt des Urtheils) zusammen, desto schwerer vollzieht sie die Synthesis beider. Daher kommt es, daß die unmittelbaren Wahrheiten viel mehr Macht auf uns üben, als die Beweise, daß das Konkrete uns viel mehr bewegt, als das Abstrakte, daß „grün des Lebens gold'ner Baum und grau ist alle Theorie", und daß Geschichte und Erfahrung uns näher liegen, als Philosophie und Speculation.

Demnach ist auch die absolute Wahrheit das höchste Princip der Logik, das oberste Denkgesetz. Man führt gewöhnlich in der Logik drei Denkgesetze an: das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, das Gesetz des Grundes und das Gesetz der Identität oder des Widerspruches; sie

sind aber nur untergeordnete Gesetze, und weisen auf den höchsten Grund alles Logischen oder Wahrdenkens, auf die absolute Wahrheit hin. Denn, indem das Denken nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten beginnt, und bei Beginn desselben nur gewußt wird, daß dem Subjekte eines Urtheils ein Prädikat oder sein kontradiktorischer Gegensatz zukommen müsse, so entscheidet es sich in Folge des Gesetzes des Grundes für eines der beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Glieder. Der Grund weiset demnach die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung desselben mit dem Subjekte auf, er schließt beide zusammen. Aber der wahre Zusammenschluß wird nur, wie gezeigt worden, durch die absolute Wahrheit vollbracht, — sie ist der höchste Grund alles Wahrdenkens. Und nicht bloß alles Wahrdenkens, sondern auch alles Wirklichseins; denn wie diese höchste Einheit das endliche Subjekt (unsere Vorstellung oder das Prädikat des Urtheils) mit dem Objekte (dem Gegenstande, von dem wir prädiciren) zusammenschließt zum Wahrvorstellen, so schließt sie auch in der Natur das bestimmende Subjekt (die Lebenskraft) mit dem bestimmbaren Objekte (dem Stoffe), und endlich im Menschen die Seele mit dem Leibe in Eins zusammen, auf daß, wie im Reiche der Geister Wahrheit, so im Reiche der Natur Wirklichkeit entstehe. Darum heißt Schelling die Einheit des absoluten Subjekts und Objekts (die Identität des Idealen und Realen, die ursprüngliche Indifferenz § 24, 2) mit Recht das absolute Band oder die absolute Copula, und Hegel heißt sie (seine Negativität § 24, 3) den absoluten Schluß, der die stets sich urtheilende Negativität wieder zusammenschließt, und so die Wirklichkeit der Natur, wie die Wahrheit des Denkens hervorbringt, und schon Kant findet die Möglichkeit der Erkenntniß (§ 11, 1) nur in der synthetischen Einheit der Apperception, d. h. im Selbstbewußtsein, weil nur in ihm Form und Stoff, Subjekt und Objekt, Denken und Sein in Eins geschlossen, weil es die höchste Synthese beider ist.

Und der Fehler dieser Philosophen ist nur, daß sie das Verhältniß unsers Denkens zur absoluten Copula pantheistisch fassen, und die Thätigkeit unserer Seele mit der absoluten Vermittlung verwechseln. Daher ist bei Schelling schon unser Denken intellektuelle Anschauung, und bei Hegel schon unser Selbstbewußtsein die absolute Wahrheit, und die Vernunft ist nicht bloß das Vermögen, der absoluten Copula bewußt zu werden, sondern sie ist jene Copula, jener Schluß selbst, sie ist ein

νοῦς ποιητικός, und „die Philosophie die Wissenschaft der Vernunft, inwiefern diese ihrer selbst, als alles Seins, sich bewußt wird, oder die Wissenschaft der sich wissenden Wahrheit".

2. Die menschliche Seele ist das Vermögen zu erkennen, d. h. sie vermag auf wahre und bewußte Weise vorzustellen, mit der Gewißheit, daß sie wahr vorstelle. In dieser Thätigkeit liegt die Funktion, die wir gewöhnlich dem Sinne, dem Verstande und der Vernunft zuschreiben, indem wir das, was in der Wirklichkeit in einem Schlage vollzogen wird, in der Abstraktion in mehrere Thätigkeiten auflösen, und zur bessern Uebersicht getrennt darstellen. Die Seele ist nämlich als endliches Subjekt receptivspontan, und bedarf daher der Einwirkung eines Objekts. Indem sie diese mittelst des Leibes und seiner Organe aufnimmt, empfindet oder vorstellt (§ 44), ist ihre Thätigkeit die Thätigkeit des S i n n e s und heißt Empfindung oder Anschauung (sinnliche Vorstellung). In ihr ist die Selbstthätigkeit der Seele noch zurückgedrängt, darum scheint besonders die Empfindung passiv und das Eindruck machende Objekt aktiv zu sein; indem sie jedoch, selbst schon in der Empfindung, die Form des Objekts erzeugt, ist Selbstthätigkeit vorhanden, welche aber nicht so hervortritt, weil die Empfindung (und auch die Anschauung) nicht bloß durch das einwirkende Objekt unmittelbar veranlaßt ist, sondern auch es unmittelbar an sich hat.

Je mehr sich nun die bestimmende Selbstthätigkeit hervorthut — und es muß dieß geschehen, weil die Seele vorherrschend bestimmendes, also vorherrschend aktives Subjekt ist —, desto mehr bewältigt sich auch die Seele der Form des Objekts, macht sie von ihm los und hat sie in ihrer Abstraktion vom einwirkenden Objekte und nicht mehr in der unmittelbaren Gegenwart desselben. Da aber Alles, was die Seele thut, mit Bewußtsein geschehen kann, hat sie nicht bloß das Bewußtsein der Empfindung, sondern auch der von ihr hervorgebrachten und vom Objekte abgelösten Form, ja sie vermag sogar beide mit einander zu vergleichen, ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung auszusprechen, und selbst die Gründe derselben anzugeben. Dieß ist die Thätigkeit des Denkens, des V e r s t a n d e s. Denn die reine Form des Objekts ist das, was das Objekt ist, ist sein Begriff. Die Seele vermag also zu begreifen, was das Objekt ist, sich einen Begriff von ihm zu bilden. Indem sie aber ihre Begriffe mit der Empfindung und durch sie mit

dem in ihr festgehaltenen Objekte vergleicht, so ist der Ausspruch der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ein Urtheil, und wenn er mit Angabe des Grundes geschieht, ein Schluß. Die Seele ist also das Vermögen zu begreifen, zu urtheilen, zu schließen — der Hauptfunktionen des Denkens, das konkret oder abstrakt sein kann, je nachdem die Seele die in der Empfindung festgehaltenen Objekte oder bereits gewonnene reine Begriffe zum Gegenstande ihres Denkens (d. h. zum Subjekte des Urtheils) macht. Durch die Schlußkraft sucht die Seele allerdings Gründe auf, und findet sie bis auf einen gewissen Grad; allein Gewißheit der Uebereinstimmung ihres Denkens mit dem Objekte, also Einsicht in die Wahrheit gewinnt sie erst dann, wenn sie sich des letzten und tiefsten Grundes dieser Uebereinstimmung, der völligen Vermittlung beider, bewußt wird. Dieser letzte und tiefste Grund kann aber nicht erschlossen werden. Denn Schließen ist Angabe eines Grundes, ist Ableitung aus einem Grunde, aber der letzte Grund kann nicht weiter abgeleitet, oder da er die Einheit des Subjekts und Objekts durch sich selbst ist, so kann diese Einheit nicht durch ein Anderes und Höheres vermittelt werden, und braucht es auch nicht, weil sie die Einheit ist. Ist daher die Seele fähig, die Wahrheit ihrer Urtheile einzusehen, so muß sie des letzten Grundes der Uebereinstimmung unmittelbar bewußt sein, und sie ist ein eigenes, mit dem Verstande nicht identisches Vermögen. Wir heißen das Bewußtsein des letzten Grundes des Wahren das Bewußtsein der absoluten Wahrheit oder die Idee des Wahren, und das Vermögen ihrer bewußt zu werden, die Vernunft, und zwar die theoretische, während wir das Vermögen, des absolut Guten bewußt zu werden, die praktische Vernunft nennen. Erst durch die Vernunft gewinnt das Denken den Charakter der Nothwendigkeit und Allseitigkeit, und Hegel unterscheidet daher mit Recht das verständige vom vernünftigen Denken, d. h. ein Denken, das nur einseitige und daher die Wahrheit nicht erschöpfende Gründe angibt, und ein Denken, das die Sache von allen Seiten und daher in ihrer Wahrheit faßt, das ein Vorstellen in Wahrheit, ein Nachahmen des schaffenden Gottes, ein νοῦς ποιητικός, wenn auch nicht im strengen Sinne des Wortes, ist.

Die Vernunft ist daher allerdings ein Schlußvermögen, aber in einem viel höhern Sinne als es die ältere Psychologie nahm, und nicht im pantheistischen Sinne, in dem es der neuere Monismus nimmt.

Sie ist als Vermögen zu fassen, der Alles zusammenschließenden und verknüpfenden Wahrheit (der absoluten Copula und des absoluten Schlusses) bewußt zu werden, aber nicht als die Wahrheit, die Copula und der Schluß selbst. Sie ist allerdings das Vermögen der Principien und des Unbedingten, wie Kant sie faßt, aber Princip und das Unbedingte müssen im strengen Sinne des Wortes genommen werden als das wirklich durch sich selbst Seiende; denn nur dieses ist Princip und ein Unbedingtes im eigentlichen Sinne, aber auch, weil durch sich selbst seiend, die absolute Thätigkeit, und somit das absolute Subjekt-Objekt oder die Wahrheit selbst.

3. Den Vorgang des Erkennens der menschlichen Seele erklären sowohl die Realisten als die Idealisten auf eine falsche, aber auf eine mit ihrer Theorie von der Entstehung der Vorstellungen zusammenhängende Weise. Der Realismus wurde (§ 44, 2) definirt als die Ansicht, daß das Objekt der Hauptgrund der Vorstellung und des Bewußtseins, und daß daher das Subjekt nur Wirkung des Objekts sei. (§ 36.) Konsequent mit dieser Ansicht erklären die Realisten das Objekt für den eigentlichen und letzten Grund des Erkennens, d. h. sowohl des Wahrvorstellens als der Gewißheit desselben. Weil das Objekt sich, sagen sie, wie es ist, in der Seele abdrückt, ist ihre Vorstellung wahr, und wir dürfen daher bloß unsere Vorstellung mit dem Objekte vergleichen, um zu sehen, ob wir wahr vorstellten, so daß wir am Objekte selbst die Wahrheit erkennen. Diese sei aber nichts Anderes, als ein bloßes Abstraktum, ein aus einzelnen wahren Vorstellungen abstrahirter Begriff.

Allein, so wenig die Vorstellung überhaupt bloß ein Produkt und Abdruck des Objektes ist, so wenig ist die wahre Vorstellung bloß ein entsprechender Abdruck des Objekts, sondern, wie zu ihrer Hervorbringung vorzüglich die Seele thätig sein muß, so muß zur Hervorbringung der wahren Vorstellung die Seele auf entsprechende Weise, d. h. so thätig sein, wie das Objekt einwirkt. Wäre die Seele eingerichtet, anders thätig zu sein, als das Objekt einwirkte, so würde nie eine wahre Vorstellung entstehen. Daher ist nicht das Objekt der eigentliche Grund der wahren Vorstellung, sondern vielmehr zunächst die entsprechende, d. h. harmonische Thätigkeit beider (der Seele und des Objekts), und eben so wenig ist das Objekt der letzte Grund der wahren Vorstellung;

denn dieser ist und bleibt jene Macht, welche die Thätigkeit des Subjekts und Objekts harmonisch für einander bestimmte — die schöpferische Einheit des absoluten Subjekts und Objekts, die absolute Wahrheit.

Darum wird die Seele nur dadurch gewiß werden, daß ihre Vorstellung gewiß sei, wodurch diese wahr wurde, und die Seele wird es nur dann werden, wenn sie weiß, wodurch sie (die Vorstellung) es wurde. Nur durch das Bewußtsein der schöpferischen Einheit, die sie und das Objekt zusammenschließt, wird sie die Gewißheit der Wahrheit haben, nicht durch das Objekt, und nicht durch den Vergleich der Vorstellung mit demselben. Denn so richtig es ist, daß die Seele, um sich von der Wahrheit ihrer Vorstellung zu vergewissern, sie mit dem Objekte vergleichen soll, so wird sie doch nur dann sagen, daß sie wahr vorstellte, wenn sie die Vorstellung mit dem Objekte übereinstimmend findet. Stimmt sie aber durch sich selbst oder durch ein Anderes, also durch ein Drittes (durch einen Mittelbegriff oder eine Copula) mit dem Objekte überein? Im ersten Falle fielen Vorstellung und Objekt zusammen und wären eins. Aber die Vorstellung der Seele ist nie das Objekt selbst, also können sie nur durch ein Drittes übereinstimmen, das der Grund ihrer Uebereinstimmung ist, und wir werden diese, also die Wahrheit nur am Dritten — als am Grunde der Uebereinstimmung — erkennen. Der Grund vermittelt aber beide, ist ihr einheitliches Band, und die Vermittlung wird so lange fortgesetzt werden müssen, bis die zu vermittelnden Glieder durch sich selbst sich zusammenschließen, also bis zur absoluten Einheit des Subjekts und Objekts oder der absoluten Wahrheit. An ihr also, und nur an ihr erkennt die Seele die Wahrheit der Vorstellung, und nicht, wie die Realisten behaupten, am Objekte.

Zugleich ergibt sich, wie sehr sie irren, die Wahrheit für ein Abstraktum zu halten. Denn, da wir an der Wahrheit, dem die Vorstellung des Subjekts und das Objekt zusammenschließenden Bande, erkennen, ob die Vorstellung wahr sei, so geht ja die Wahrheit jeder wahren Vorstellung voraus, ist also nicht aus wahren Vorstellungen abstrahirt; sie ist vielmehr ihr absolutes Prius, ist vielmehr, wie schon gezeigt worden, als der schöpferische Urgrund das Lebendigste und Wirklichste, wodurch Alles Leben und Wirklichkeit erhält, was Leben und Wirklichkeit hat. Hat sich schon früher gezeigt (§ 44, 2), daß der Realismus zum Materialismus führe, so zeigt sich jetzt, daß er auch

zum Atheismus führe; denn ihm ist das Objekt das Höchste, das über alle Wahrheit entscheidet; und was wirklich das Höchste ist, die Wahrheit, ist ihm nur eine matte Abstraktion, ein leeres, hohles Gebilde des Verstandes ohne eigentliche Wirklichkeit und Wahrheit. Ebenso ist die nothwendige Folge einer Lehre, deren Höchstes das Objekt und subjektiv der Sinn ist, daß ihre Moral bloßer Sensualismus sei.

Umgekehrt ist nach der Lehre der Idealisten die menschliche Seele, wie sie der einzige Grund der Vorstellung ist, auch der einzige Grund ihrer Wahrheit und der Gewißheit der Wahrheit. Wahrheit ist aber dem Idealisten nicht die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem von der Seele unabhängigen Objekte, noch weniger die durch das Absolute vermittelte Uebereinstimmung beider; denn nach der Lehre des Idealismus gibt es für die Seele keine Objekte, also auch keine Vermittlung derselben mit ihr, sondern da die Seele der einzige Grund der Vorstellung, und der Umkreis, innerhalb dessen sie sich bewegt, nur die Welt ihrer Vorstellungen ist, so ist die Wahrheit auch nur die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter sich, und von Wahrheit im objektiven Sinne des Wortes kann keine Rede sein. Die Hauptfrage ist also, ob es für die Seele von ihr unabhängige Objekte gebe, d. h. ob sie um sie wissen könne. Die Idealisten halten dieß für unmöglich; denn wie Fichte und im Grunde schon lange vor ihm Gorgias (§ 11, 1) sagen, habe die Seele doch immer nur mit Vorstellungen, nie mit sogenannten Objekten zu thun, über die Vorstellung komme sie nicht hinaus, selbst wenn sie die Vorstellung mit dem Objekte vergleiche, so vergleiche sie nur Vorstellung mit Vorstellung, und nehme man Objekte an, weil man sie sehe und empfinde, so begehe man einen logischen Zirkel, indem man bald das Sehen des Objekts von seinem Dasein, bald das Dasein desselben vom Sehen ableite. Können wir nun wirklich von keiner objektiven Welt außer uns wissen? Kommt die Seele wirklich nicht über den Kreis ihrer Vorstellungen hinaus?

Gewiß nicht, wenn Subjekt und Objekt selbst in ihrer tiefsten Wurzel verschieden sind; gewiß aber, wenn sie eine gemeinsame Wurzel haben, in ihr zusammenfallen, und in ihr eins sind. Sind sie dieß, so sind sie auch als endliches Subjekt und als endliches Objekt für einander bestimmt und zusammengeschlossen, die Seele hat das Objekt an sich, und kommt so über sich hinaus und an das von ihr sonst unabhängige

Objekt. Ist Gott die Wahrheit, sagt Cartesius ganz einfach, so ist es unmöglich, daß er die Seele nicht für die Wahrheit, sondern für den Irrthum geschaffen habe. Mit Grund nehmen wir also ein Wissen von uns unabhängiger Objekte an, und ohne Furcht, einen logischen Zirkel zu begehen. Denn, allerdings leiten wir das Sehen (Wissen) der Objekte zum Theil von ihrem Dasein ab, nie aber ihr objektives Dasein von unserm Sehen, von dem wir nur ihr Dasein für uns, also eben das Sehen derselben bedingt halten, d. h. das Sehen (Wissen) der Objekte ist nur zum Theil Wirkung der Objekte, zum Theil und zwar zum Haupttheil aber Wirkung der sehenden Seele selbst.

Und diese metaphysisch gerechtfertigte Ansicht wird durch die klarsten und evidentesten Thatsachen des Bewußtseins bestätigt, durch Thatsachen, welche der Idealist vergebens zu erklären versucht. Wir sind uns nämlich auf das Ueberzeugendste bewußt, daß Objekte auf uns einwirken, wir empfinden mit unläugbarer Gewißheit ihre Einwirkung, wir machen einen Unterschied zwischen nothwendigen und freien Vorstellungen, d. h. solchen, bei deren Entstehung ein Objekt einwirkte, und solchen, bei deren Entstehung keines einwirkte. Alle diese Thatsachen sind die Idealisten eben so wenig im Stande abzuläugnen, als zu erklären. Fichte sucht sie zwar von den „unbegreiflichen Schranken des Ich" abzuleiten, die im Ich selbst und nicht außer demselben liegen und daher die Stelle der Objekte vertreten sollen, ohne selbst etwas Objektives, vom Subjekt Unabhängiges zu sein. Von diesen Schranken sei das Subjekt gehemmt und gehalten, und fühle sich daher bei seinen Vorstellungen unfrei, d. h. könne nicht anders, als sie haben. Allein abgesehen davon, daß das Gefühl der Unfreiheit, das nach Fichte immer vorhanden sein müßte, nicht immer eintritt, sondern nur dann, wenn die Vorstellungen durch ein Objekt außer uns bedingt sind; — wenn diese Schranken im Stande sind, das Subjekt zu hemmen, so daß es, von ihnen genöthigt, sich unfrei fühlt, so sind sie offenbar etwas ihm Fremdes, etwas ihm Objektives. Fichte behauptet also das Objektive, während er es läugnet. Das Subjekt ist beschränkt durch ein Objektives, sagt Hegel über Fichte, es mag in den Banden der eigenen oder einer fremden Natur liegen.

Der Hauptfehler des Idealismus ist, das Subjekt für den alleinigen Grund der Vorstellungen und des Bewußtseins zu halten. Darum

kommt er zu keiner objektiven Welt und zu keiner objektiven Wahrheit, er hat keine Erfahrung und nur apriorisches Denken, er ist von Haus aus und nothwendig der Geschichte und ihrem Studium feindlich gesinnt, und muß konsequent durchgedacht in Pantheismus übergehen. Ihm ist das Subjekt das Alleinige und Absolute; wie die Absolutheit desselben ausgesprochen wird, ist der Idealismus in Pantheismus übergegangen. Aus Fichte ging Schelling hervor.

Wie der Realismus die Thätigkeit des Subjekts und der Idealismus die Thätigkeit des Objekts zur Hervorbringung der Erkenntniß der Wahrheit läugnet, so läugnet der Kriticismus Kant's die Gewißheit der übereinstimmenden Thätigkeit beider, und kommt daher gleichfalls zu keinem Erkennen der Wahrheit. Indem Kant kritisch untersucht, ob und was die menschliche Seele zu erkennen vermöge, erkennt er an, daß Objekte seien und daß wir wissen, sie seien, weil sie auf uns wirken; aber ihre Beschaffenheit außer unserer Vorstellung wissen wir nicht, sondern bloß, wie sie uns in der Vorstellung erscheinen. Gewußt wird also die Erscheinung, das Phänomenon der Objekte, nicht ihr Ansichsein, ihr Noumenon. Daher bringt es die Seele zu keiner eigentlichen Erkenntniß, weil sie nicht weiß, ob ihr Vorstellen mit dem Ansichsein der Objekte übereinstimme.

Die Frage ist also eine doppelte: Wirken die Objekte so auf die Seele, wie sie an sich selbst sind, und, sollte diese erste Frage bejahend beantwortet werden: Faßt die Seele in der Vorstellung sie so auf, wie sie auf sie wirken, also wie sie an sich sind? Der Kriticismus beantwortet nun diese Fragen, besonders die zweite, verneinend; denn die Seele könne nie wissen, wie das Objekt außer der Vorstellung sei, weil sie es nur in der Vorstellung habe; immer wäre möglich, daß sie es durch die Vorstellung alterirte, und sie daher nur das durch die Vorstellung modificirte, nicht das außer derselben an sich seiende Objekt hätte, mit andern Worten: immer wäre es möglich, daß ihre Thätigkeit und Vorstellung anders wäre, als die Thätigkeit und das Sein des Objekts.

Aber da Alles so wirkt, wie es ist, so wirkt auch das Objekt, wie es ist, und auch das Vorstellen der Seele ist keine alterirende und modificirende Thätigkeit, sondern sie stimmt mit der Wirksamkeit des Objekts überein, weil endliches Subjekt und endliches Objekt, aus der nämlichen Wurzel (dem absoluten Subjekt-Objekt) stammend, für einander bestimmt

sind. Daher haben wir auch das klare und sichere Bewußtsein, daß wir die Objekte so vorstellen, wie sie sind, daher verfällt auch die Seele beim Anblick bestimmter Objekte immer auf bestimmte Vorstellungen u. s. w. Wie vermag der Kriticismus diese Thatsachen zu erklären?

Es ist der dualistische Standpunkt, der bei Kant durch und durch geht, und ihn auf seine halb-idealistische, halb-skeptische Ansicht, auf den Satz des Protagoras treibt: Der Mensch sei das Maß der Dinge. Weil Kant Subjekt und Objekt (Form und Stoff) scharf scheidet, jenem nur die bestimmende Form, diesem nur den bestimmbaren Stoff zuerkennt, und beide nicht vermög' ihrer Natur auf einander bezogen, sondern von einander getrennt sein läßt, so mußte er auf den Satz kommen, daß die Seele (das Subjekt) nicht wisse, wie die Objekte an sich bestimmt seien (denn sie sind eigentlich gar nicht bestimmt), sondern daß sie nur wisse, wie sie sie bestimme oder messe, also wie sie ihr erscheinen. Weil also nach Kant das Subjekt nur Subjekt ohne Objektives, nur Form ohne Stoff ist, und weil das Objekt nur Objekt ohne Subjektives, nur Stoff ohne Form ist, so muß er die übereinstimmende Thätigkeit beider, und somit auch die das Subjekt und das Objekt für einander bestimmende, schöpferische Einheit verkennen, und so ist es nicht anders möglich, als daß er einerseits skeptisch die Gewißheit unsers Erkennens, andererseits idealistisch das Ansichbestimmtsein der Objekte bezweifelt. Kant, hervorgegangen aus dem Skeptiker Hume, mußte den Idealisten Fichte zum Nachfolger haben.

Ist der Kriticismus ein Dualismus, d. h. scharfe Scheidung zwischen Subjekt und Objekt, und kommt er wegen dieser Scheidung nicht zur Einsicht, wie die Seele die Wahrheit zu erkennen vermöge, so ist der Pantheismus ein Monismus, d. h. Behauptung der Einheit des Subjekts und Objekts, und vermag deßhalb das endliche Erkennen nur scheinbar zu erklären; denn das Erkennen, von dem er spricht, ist nicht das Erkennen, welches der menschlichen Seele, sondern Gott eigen ist, und daher nicht die Eigenthümlichkeiten des endlichen, sondern des absoluten Erkennens hat.

Um nicht zu wiederholen, was schon § 26, besonders in der dritten Erläuterung, gesagt worden ist, so folgt, daß im Pantheismus das Erkennen nur durch die absolute Identität des Subjekts und Objekts vor sich gehe, also zwar die Wirksamkeit des Absoluten anerkannt, aber die

Thätigkeit des endlichen Subjekts und endlichen Objekts geläugnet sei. Nicht das endliche Objekt wirkt ein auf die Seele, sondern nur das in die Differenz getretene Absolute wirkt auf sich selbst; nicht die Seele erkennt, sondern nur das Absolute durch sie und in ihr. Und nicht die Seele schließt sich mittelst der absoluten Wahrheit mit dem endlichen Objekte zusammen, sondern nur das Absolute mit und durch sich selbst. So ist also das Erkennen nur ein Erkennen, mit dem Gott sich selbst erkennt, von einer erkennenden Thätigkeit der menschlichen Seele ist keine Rede. Streitet aber eine solche Annahme nicht mit unserm Bewußtsein, das uns als die Erkennenden prädicirt? Sind mit einer solchen Annahme die Eigenthümlichkeiten des endlichen Erkennens, wie es sich faktisch zeigt, verein- und erklärbar? Wir fühlen uns abhängig von der Wahrheit und beherrscht durch sie; wir bedürfen, um zur Einsicht der Wahrheit zu kommen, einer weitern Vermittlung, d. h. einer Kette von Gründen, und doch sollen Subjekt und Objekt durch sich selbst eins, und nicht weiter vermittelt sein! Unser Erkennen ist unvollkommen, und der Möglichkeit des Irrthums unterworfen, und doch soll das Subjekt (unsere Seele) ganz und nothwendig das Objekt durchdringen, sich durch sich selbst identificiren mit ihm! Wie ist dieß möglich?

Wie der Pantheismus darin fehlt, daß er bloß die Wirksamkeit der absoluten Einheit anerkennt, jene des endlichen Subjekts und Objekts aber läugnet, so verfallen in den gleichen Fehler jene Schulen, welche entweder die Wirksamkeit des Endlichen, namentlich der objektiven Welt, überhaupt, oder die Wirksamkeit der Endlichen auf einander läugnen, das Wahrvorstellen und Wissen um die Objekte nur durch die Intervention Gottes bewirken lassen, und so den Pantheismus, wenn sie ihn auch nicht aussprechen, ja ihn bekämpfen, im Keime enthalten.

So die Cartesische Schule, deren System der gelegenheitlichen Ursachen (§ 43, 1) von ihr auch auf die Frage über die Möglichkeit des Erkennens angewendet, und von Malebranche dahin erweitert wurde, daß die Seele die Objekte in den göttlichen Ideen derselben sehe, so daß von Cartesius wie von Malebranche die Wirksamkeit der Objekte geläugnet ist, und statt ihrer Gott wirkt, der nach jenem von den Vorstellungen der Seele Anlaß nimmt, in den Objekten Aehnliches zu wirken, wie in der vorstellenden Seele vorgeht, und nach diesem der Seele die Objekte in ihren idealen Vorbildern zeigt, ohne daß sie (die Objekte)

wirksam sein und auf die Seele einen Eindruck üben können. Ist aber auf diese Weise nicht Gott der eigentlich Wirksame? wo ist die Thätigkeit oder wenigstens die auf einander wirkende Thätigkeit des endlichen Subjekts und Objekts? So Leibnitz, nach dem die Objekte, da keine Monade auf die andere zu wirken vermag (§ 35, 2), nicht auf die Seelenmonade wirken, aber von der Seele doch wahr vorgestellt werden, da nach der harmonia praestabilita (§ 43, 1) die Thätigkeit der Seele vom Schöpfer übereinstimmend mit der Thätigkeit der Objekte gesetzt ist.

Wäre Leibnitz konsequenter Idealist gewesen, wie er es nach seiner beziehungslosen Monadenlehre sein sollte, so hätte er, wie Gorgias und Fichte, das Wissen um eine objektive Welt läugnen und behaupten müssen, daß die Seele bloß im Kreise ihrer Vorstellungen sich bewege, ohne um etwas Anderes, als um sie zu wissen. Aber Leibnitz, empirisch zu sehr vom Dasein einer objektiven Welt überzeugt, bricht seinem Idealismus die Spitze ab, und nimmt zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht, um die Wahrheit der Vorstellungen und die Gewißheit derselben zu erklären. Er bleibt auf halbem Wege stehen, er hat ein Wissen um die objektive Welt und hat keines; denn das, was er hat, sind doch eigentlich nur Vorstellungen und nicht die Objekte, mit denen er in gar keine Berührung kommt, und von denen er nur auf ideelle Weise weiß, daß sie sind, und so sind, wie er sie vorstellt. Und der Grund dieser Halbheit ist nirgends anders zu suchen, als in seinem alle Beziehung abläugnenden Idealismus selbst, der ihm nicht gestattet, an die Objekte zu kommen, und sie an sich kommen zu lassen, sondern die einzelnen Monaden für abgeschlossenes Fürsichsein hält, — in seinem Idealismus, vermög' dessen er zwar eine übereinstimmende Wirksamkeit der Monaden, aber kein Zusammenwirken, keine Wechselwirkung derselben annimmt.

Man kann sagen: Macht Leibnitz mit der prästabilirten Harmonie vollkommen Ernst, so ist sein Idealismus aufgehoben; denn das starre Fürsichsein der Monaden ist dann gebrochen, sie sind für einander, also in Beziehung und Wechselwirkung, und umgekehrt: Macht er mit seinem Idealismus vollkommen Ernst, so duldet das starre Fürsichsein der Monaden auch nicht einmal die ideale Beziehung der prästabilirten Harmonie; denn auch sie kann nur bestehen, wenn die Monaden passiv, mit materia prima behaftet, also nicht mehr reines Fürsichsein sind.

§ 46.

Die Lehre von den angebornen Ideen und die Lehre vom Wissen a priori.

Wenn von angebornen Ideen die Rede ist, so wird der Begriff Idee im weitesten Sinne genommen, und bedeutet jede Vorstellung. Sind nun die Ideen der menschlichen Seele angeboren oder sind sie es nicht?

Die Realisten läugnen, die Idealisten behaupten es; beide haben theilweise Recht und theilweise Unrecht, je nachdem man einen Sinn mit dem Angeborensein verbindet. Versteht man unter angebornen Ideen dieses, daß die Seele Inhalt hat von Natur aus, so sind ihr in diesem Sinne die Ideen angeboren; denn hätte sie keinen Inhalt, wie könnte sie der Hauptgrund ihrer Vorstellungen sein, wie aus sich vorstellen? Und wenn nicht schon von Natur aus die absolute Wahrheit die Seele schöpferisch durchdränge, nicht in einer nothwendigen Beziehung zu ihr wäre, und ihren Mitinhalt ausmachte, wie vermöchte der Mensch der Wahrheit (und das Nämliche gilt auch vom Guten) gewiß zu sein? Hierin liegt eben das Wahre der Idealisten, und das Falsche der Realisten, z. B. Locke's; die Seele ist nicht tabula rasa, nicht rein passiv, und das Schlagwort der Idealisten: Nihil est in sensu, quod non fuit in intellectu, d. h. nichts kann zur sinnlichen Wahrnehmung werden, was nicht auf irgend eine Weise Inhalt der den sinnlichen Eindruck auffassenden und umwandelnden Seele gewesen wäre, hat seine theilweise Berechtigung, indem dem intellectus, d. h. dem Erkenntnißvermögen, eben so die Macht, Vorstellungen hervorzubringen, als die Macht, ihre Wahrheit einzusehen, von Natur aus einwohnt, also sein angeborner Inhalt ist.

Allein dieser der Seele angeborne Inhalt ist darum von Natur aus noch nicht schon entwickelt, die Vorstellungen, auch die Idee des Wahren (eben so des Guten), liegen nicht als bereits fertige und schon gebildete in ihr, sie ist nur das Vermögen, die noch unentwickelte Kraft zu diesen Vorstellungen, und weil sie nur das Vermögen, gleichsam ihr Keim ist, so bedarf sie eben eines Nebengrundes zur Entwicklung derselben, nämlich der sie anregenden Objekte. Versteht man daher unter angebornen Ideen dieß, daß bereits gebildete Vorstellungen, daß die Idee des Wahren

(eben so des Guten) bereits fertig und mit Bewußtsein in der Seele liegen sollen, und daß sie Alles schon in sich selbst wisse, und nichts zu lernen brauche, so gibt es in diesem Sinne freilich keine angebornen Ideen; denn der Keim der Vorstellungen muß erst entwickelt, die Kraft erst angeregt werden, und hierin liegt das Wahre der Realisten und das Falsche der Idealisten, z. B. der Cartesianer, und darum hat das Schlagwort der Realisten: Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu, d. h. nichts wird zur fertigen und ausgebildeten Vorstellung, nichts zum erkannten Begriffe außer mittelst der sinnlichen Anregung und sinnlichen Wahrnehmung, auch seine theilweise Berechtigung, nur muß es durch den trefflichen Zusatz des den Idealismus und Realismus vermittelnden Leibnitz verbessert und berichtigt werden und heißen: Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu, nisi ipse intellectus, d. h. die Seele ist sich selbst eingeboren, sich selbst wesentlich und immanent, und weil sie sich immanent, ist ihr auch das Vermögen vorzustellen und zu erkennen immanent, und diese Immanenz ist die Quelle ihrer wesenhaften, geistigen Ideen und ihres Wissens um die Wahrheit derselben.

Mit der Lehre von den angebornen Ideen hängt auf das Engste die Lehre vom Wissen a priori zusammen; diese steht und fällt mit jener. Das Wissen a priori ist nämlich jenes Wissen, welches unabhängig von der Außenwelt entsteht, und das die Seele nur aus sich hervorbringt, so daß das Wissen vom Objekte vorher (prius) da ist, vor das Objekt auf die wissende Seele einwirkte, während beim Wissen a posteriori zuerst die Einwirkung des Objekts da sein muß, dann erst das Wissen über dasselbe entsteht.

Das Wissen a priori ist daher das Wissen des schöpferischen, aus sich allein hervorbringenden Verstandes, des νοῦς ποιητικός; das Wissen a posteriori ist das Wissen des der Außenwelt bedürftigen, von seiner Einwirkung abhängigen Verstandes, des νοῦς παθητικός. Hieraus ist klar, daß nur Gottes Wissen im strengen Sinne des Wortes ein aprioriſches sei, nur er weiß die Welt sie hervorbringend, und selbst bei Gott mußten wir (§ 30, 2) annehmen, daß er die freien Handlungen als geschehene nur wisse, wenn sie geschehen, daß also selbst sein Wissen der freien Handlungen als vollbrachter von ihrer Vollbringung abhängig sei, nur daß diese Vollbringung ihm, dem Ewigen, auch ewig gegenwärtig ist. Gottes Verstand ist der intuitive Verstand, von dem

Kant spricht, d. h. ein Verstand, der die Dinge, indem er sie hinschaut, weiß; Gottes Wissen ist intellektuelle Anschauung, von der Schelling spricht, d. h. jener Akt, vermög' dessen die Dinge, während sie hervorgebracht, auch gewußt werden.

Die Seele ist im strengen Sinne des Wortes keines Wissens a priori fähig; denn sie ist receptivspontan, also in jeder ihrer Thätigkeiten vom Andern und namentlich, was das Erkennen betrifft, von der absoluten Wahrheit abhängig, vermag also nichts aus sich allein hervorzubringen, nichts aus sich allein zu wissen. Nehmen wir aber das Wissen a priori in einem weitern Sinne, so weiß allerdings auch die Seele a priori; einmal, weil sie nicht inhaltslos, sondern die Macht ist, Vorstellungen und Erkenntnisse hervorzubringen, also einen apriorischen Inhalt haben muß; dann, weil sie, auf einen gewissen Grad entwickelt und gebildet, auch Neues, d. h. solches hervorzubringen vermag, das zunächst nicht auf Anregung der äußern Objekte, sondern rein aus ihr entstand. Beweis dessen ist jede geniale Erfindung, jedes Werk der produktiven Phantasie, Beweis dessen ist das Genie selbst, „das," wie L. Feuerbach (gegen Dorguth, B. II., S. 144) schön sagt, „nichts Anderes ist, als die Anticipation der Erfahrung, das Vermögen synthetischer Urtheile a priori, das aus sich und voraus weiß, was der gewöhnliche Mensch nur durch Erfahrung weiß", Beweis dessen ist endlich die Zuversicht des Genie's, das unbeirrt und gleichgiltig gegen den Spott der Menge seinen Weg weiter geht, weil es in sich die feste Ueberzeugung hat, seine Zuversicht könne nicht zu Schanden werden.

Erläuterungen.

1. Bekannt ist die Ansicht Platon's über die angebornen Ideen. Die Seele habe in einem Zustand der Präexistenz nicht bloß Schönes und Gerechtes, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst geschaut, sei aber durch die Unvorsichtigkeit des Wagenlenkers aus jenen himmlischen Gegenden auf die Erde gefallen. Im irdischen Zustande behalte sie die Erinnerung dessen, was sie dort gesehen, und wenn sie hier etwas Schönes und Gerechtes erblicke, so gerathe sie außer sich, in Enthusiasmus. Ihre Flügel gewinnen Kraft, und sie werde sich in jenem Augenblick des Enthusiasmus der reinen Begriffe bewußt, sich wiedererinnernd an jenen seligen Zustand, in dem sie die Schönheit und Gerechtigkeit selbst

gesehen. (Phädrus und Phädon.) Darum sei alles Lernen eigentlich nur ein Wiedererinnern, und die Kunst des Lehrens beruhe darin, die Seele so zu wenden, daß sie zur Wiedererinnerung gebracht das früher Gewußte nun wieder schaue. (Meno und Rep. l. 7.) Ohne in die Frage (§ 27, 1) einzugehen, inwieweit Platon mit dieser poetischen Darstellung Ernst gewesen, oder ob die Lehre von der Wiedererinnerung an das früher Geschaute, wie Hegel (Gesch. der Phil., II B., S. 204) meint, nur die mythische und sagenhafte Ausschmückung seiner Ansicht von der Macht der Seele sei, das Mannigfaltige der objektiven Welt in sich zu verinnern, — so viel bleibt gewiß, daß nach Platon unsere Vorstellungen und Begriffe nicht das Werk der auf uns Eindruck machenden Objekte, sondern das eigene Werk der Seele seien, die den ihr eingebornen Inhalt schaue, veranlaßt durch die Objekte.

Aristoteles wird gewöhnlich als Realist dem Idealisten Platon entgegengestellt. Anlaß zu dieser Ansicht über Aristoteles gab seine Aeußerung über die Empfindung (de anima II, 12), indem er sagt: wie das Wachs nur die Form eines goldenen Siegelrings, nicht das Gold annehme, so nehme auch die empfindende Seele nur die Form, nicht die Materie der Dinge an. Aber diese Aeußerung ist eben nur ein Vergleich, und wollte man aus ihm bei Aristoteles auf einen Realismus im Sinne Locke's schließen, so würde man den ganzen Geist seiner Philosophie verkennen. Denn ihm ist ja die bloße δύναμις (die Möglichkeit, Receptivität, Passivität) nichts, und jede Lebenskraft (ψυχή), auch schon die ernährende der Pflanze, ist selbst das Princip der Bewegung, ist ἐνέργεια, bringt also ihr Leben selbst hervor; wie könnte nun Aristoteles die menschliche Seele für etwas rein Passives, Leeres und Inhaltsloses halten!

Im Mittelalter wurde der Kampf über die angebornen Ideen zwischen Realisten und Nominalisten geführt. Realist bedeutet aber im Mittelalter etwas ganz Anderes als in der neuern Zeit; sie sind unsern Idealisten ähnlich, während die Nominalisten, besonders in ihrer spätern Ausbildung, eigentlich mit unsern Realisten zusammenfallen. Nach der Lehre der Nominalisten (Roscellin in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts wird gewöhnlich als ihr Stifter, Wilhelm von Occam, gest. 1343, als der bedeutendste unter ihnen genannt) sind nämlich bloß die Einzeldinge wirklich, die Vorstellungen und Begriffe sind nur Abstraktionen

aus dem Einzelnen, und daher nur Gedankendinge ohne Realität, bloßer Hauch, bloßer Name, ohne alle Wirklichkeit und Wahrheit. Den Realisten dagegen (der hl. Anselm, geb. 1033, gest. 1109, ist ihr Stifter) liegt die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit im Allgemeinen oder im Gattungsbegriff (Universale), und das Einzelnding als solches ist bloß Schein, und nur um des in ihm seienden Universalen ist es wirklich und wahr. So lassen also die Nominalisten, wie die modernen Realisten, alle Vorstellungen und Begriffe nur als matten Abdruck der Dinge gelten, in denen die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit liegt, und der Inhalt der Seele, somit sie selbst, ist nur Abstraktion, Abdruck, — also vor dem Eindruck des Einzelnen nichts. Die Realisten im Gegentheil legen wie unsere Idealisten alles Gewicht auf den in der Seele liegenden Inhalt, auf ihre Begriffe; diese sind das eigentlich Wahre und Giltige, das Einzelnding aber als solches bloßer Schein, und ist und existirt nur durch das Allgemeine in ihm.

In neuerer Zeit ist der Streit der Cartesianer und Lockianer über die angebornen Ideen bekannt. Cartesius, da er allen Inhalt der Philosophie aus dem Selbstbewußtsein (cogito, ergo sum ist sein Princip) abzuleiten versucht, muß demselben einen Inhalt, also angeborne Ideen zuschreiben. Seine Anhänger übertrieben theilweise seine Lehre so, daß sie fertige, bereits gebildete Begriffe angeboren sein ließen, und Locke trat daher einer solchen Lehre von den angebornen Ideen mit Recht entgegen, aber kam eben so durch Läugnung alles Inhalts der Seele auf das andere Extrem. Leibnitz endlich sprach in diesem Streite das entscheidende Wort durch den einfachen Ausspruch: Nichts sei der Seele angeboren — nisi ipse intellectus, und berichtigte dadurch vermittelnd die Einseitigkeiten seiner Vorgänger.

2. Die richtige Ansicht über die angebornen Ideen und das Wissen a priori ist eine mittlere zwischen der Ansicht der Idealisten und der Realisten. „Qui tractaverunt scientias," sagt Baco im nov. org. l. I, 94, „aut empirici aut dogmatici fuerunt. Empirici, formicae more congerunt tantum et utuntur; rationales aranearum more telas ex se conficiunt. Apis vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit et digerit." Weil das Vorstellen der Seele, obschon die Anlage angeboren ist und in uns liegt, der Erregung und Entwicklung bedarf, so ist all' ihr Wissen

zunächst empirisch, und „selbst die abstraktesten und geistigsten Kategorien haben wir im Denken zuerst auf eine empirische Weise und wenden sie (z. B. den Satz des Widerspruches und des hinlänglichen Grundes) thatsächlich an, ehe wir zu einem klaren Bewußtsein über sie gelangen, und ihren Zusammenhang und ihr Wesen speculativ anzuschauen vermögen." L. George über die Sinne, Vorrede, S. V. Daher ist Anschauung, Unterricht, Erziehung, Erfahrung u. s. w. nothwendig, um den Geist zu bilden, und selbst der Talentvollste und reich Begabteste würde ohne sie zu keinem Wissen kommen. Je ärmer der Griff, d. h. der Sinn, desto ärmer der Begriff, sagt ganz richtig der ältere Carus. Daher ist es eine Thorheit, wenn das eingebildete Genie Alles aus sich wissen will, und ohne Fleiß und Studium tüchtig zu sein wähnt. Daher war es eine geistige Krankheit des vorigen Jahrhunderts, das historische Studium zu ignoriren; gerade am Wirklichen bildet sich der Geist, am Reichthum der objektiven Welt erschließt er seine Keime, und daher muß ihm auch die neue höhere Lebensordnung, in die er durch das Christenthum eintritt, zuerst objektiv oder historisch entgegentreten, bevor er ein Bewußtsein derselben haben kann. Das Glauben, d. h. das Annehmen auf Grund der Thatsachen, geht dem Wissen voraus; das Christenthum ist nothwendig historisches Christenthum.

Weil umgekehrt die Außenwelt nur die Bedingung zur Entstehung der Vorstellungen, aber der sie eigentlich erzeugende Grund die Seele selbst ist, so muß in ihr etwas sein, durch welches sie erzeugt werden, und da die Vorstellungen nur als wahre (die Handlungen nur als gute) gewußt werden, wenn ihre Uebereinstimmung mit dem Objekte gewußt wird, so muß wieder in ihr etwas sein, durch welches die Uebereinstimmung bewirkt und erkannt wird. Oder: es muß in der Seele etwas sein, das den Vorstellungen vorausgeht, ihr Prius ist; denn durch dasselbe werden sie erzeugt, und es muß in ihr etwas sein, das der Uebereinstimmung des Vorstellens mit dem Objekte vorausgeht, ihr Prius ist; denn durch dasselbe wird sie bewirkt und erkannt. Dieß läßt sich auch so einsehen: Jede Einsicht gründet sich auf eine schon früher vorhandene Erkenntniß; der Mensch kann ja nichts lernen, als mittelst dessen, was er bereits weiß, also muß im Wissenden etwas vorausgesetzt werden, an das er das zu Erlernende anknüpfe, es muß ein Prius da sein, das aller Einwirkung der Objekte vorausgeht, weil wir sie dadurch erst auf-

fassen und dadurch erst einsehen, daß wir sie wahr auffaßten und darum „sagen wir, wenn ein Anderer einen Gedanken ausspricht, und die Wahrheit dieses Gedankens leuchtet uns mit einer überraschenden Evidenz ein, dieser Gedanke sei uns aus der Seele gesprochen, wenn wir gleich bestimmt und zuverläßig wissen, daß wir diesen Gedanken noch nie gehabt haben. Sich von einer Wahrheit überzeugen, oder sie als Wahrheit erkennen, heißt eben nichts anderes, als sie in der Identität mit der Vernunft erkennen, heißt nichts anderes, denn sie als a priori in der Vernunft begründet, ihr immanent, ihr eingeboren erkennen, wenn gleich die Erfahrung diese Ueberzeugung vermittelt haben mag." L. Feuerbach über Leibnitz, § 18.

Durch dieses Prius bildet sich die Seele mittelst der Objekte einen bestimmten Fond von Vorstellungen, Begriffen und Wissen, und ist einmal dieser vorhanden, so leitet sie aus demselben wieder neue Vorstellungen und Begriffe ab, die wieder der Erfahrung vorausgehen, und deren Wahrheit erkannt wird, ehe sie noch die Erfahrung bestätigt. So entdeckte Copernicus sein System nicht durch die Erfahrung, der es zu widersprechen schien, sondern durch Schlüsse, welche der Wahrnehmung vorausgingen. So fand Le Verrier den Planeten Neptun, ohne daß ein Tubus ihn sichtbar darzustellen vermochte. So war Columbus der Existenz Amerika's gewiß, vor der Ruf: Land! Land! erscholl, und „jeder Entdecker," sagt wieder Feuerbach gegen Dorguth, II. B., S. 144, „jeder Erfinder ist ein Idealist, weil er sich nicht durch die Hindernisse der Materie, durch die Widersprüche der bisherigen Erfahrungen abschrecken und in dem Glauben an die Realität seiner Idee irre machen ließ, bis es ihm endlich gelang, seine Gedanken in Dinge umzuwandeln." Wenn also auch die Seele zur Entwicklung ihrer Vorstellungen und Begriffe der Außenwelt und somit der Sinne bedarf, so bringt sie dieselben doch aus sich und ihrem Wesen hervor, und weiß durch die ihr Wesen durchdringende Wahrheit, daß sie sie richtig hervorbrachte, sie ist also ein Apriorist, wenn auch nicht im strengen, so doch im weitern Sinne des Worts, und ist es in einer doppelten Richtung, weil ihr sowohl die Beziehung zur objektiven Welt, als zum schöpferischen Urgrunde beider angeboren ist.

Wegen der ihr angebornen Beziehung auf die objektive Welt macht diese ihren ideellen Inhalt aus (§ 35); die Ideen der Objekte sind ihr

im angegebenen Sinne angeboren, oder sie ist die Macht, diesen auf sie bezogenen, in ihrer Natur liegenden Inhalt in Vorstellungen umzuwandeln; sie ist das Vermögen vorzustellen. Wegen der ihr angebornen Beziehung auf den schöpferischen Urgrund macht das absolute Subjekt-Objekt ihren ideellen Inhalt aus; die Idee des Wahren, des Guten, Gottes sind ihr (wieder im angegebenen Sinne) angeboren, oder sie ist die Macht, durch die Idee der Wahrheit die in Vorstellungen umgewandelten Objekte mit den Vorstellungen zu vergleichen, und ihre Uebereinstimmung, d. h. ihre Wahrheit zu wissen (eben so die in Objekte oder Handlungen umgewandelten Vorstellungen mit den Objekten oder Handlungen zu vergleichen, und ihre Uebereinstimmung, d. h. ihre Güte zu wissen, § 48, 2); sie ist das Vermögen zu erkennen.

Die Frage, ob die Idee des Wahren, des Guten, ob die Idee Gottes (§ 16, 2) der Seele angeboren sei, ist somit nun entschieden. Versteht man unter Idee das bereits entwickelte und fertige Bewußtsein, so sind diese Ideen allerdings der Seele nicht angeboren, und hierin hat die Polemik Locke's gegen ihr Angeborensein ihr vollkommenes Recht; denn wie viele Tausende von Menschen haben kein klares Bewußtsein der Wahrheit, des Guten, besonders kein klares Bewußtsein Gottes, das sie doch haben müßten, wenn ihre Idee (Bewußtsein) schon fertig in unserer Seele läge! Versteht man aber unter Idee die reelle Möglichkeit, d. h. das Vermögen, des Wahren und Guten — Gottes bewußt zu werden, so ist dieß Vermögen der Seele angeboren; denn angeboren ist ihr die Beziehung auf das Wahre und Gute, somit auf Gott, sie macht ihren Mitinhalt aus, und sie müßte aller Erkenntniß unfähig sein, vermöchte sie nicht die genannte Beziehung, somit das Wahre und Gute — Gott zu erfassen.

Und wir sehen auch direkt ein, warum diese Ideen der Seele angeboren sein müssen; denn das Wahre und Gute sind nicht abstrakte Begriffe, sondern die schöpferische Einheit des absoluten Subjekts und Objekts, es steht also in nothwendiger, die Seele durchdringender Beziehung zu ihr, und darum muß in ihr die Fähigkeit sein, ihrer (d. h. der Beziehung, somit des Wahren und Guten) bewußt zu werden — ihre Ideen sind ihr angeboren. Und sind es die Ideen des Wahren und des Guten, so ist es auch die Idee Gottes; denn Gott ist die Wahrheit, ist das Gute; was von diesen Ideen gilt, gilt auch von der

Idee Gottes; nur daß das klare Bewußtwerden derselben einer noch größern Entwicklung bedarf, als das Bewußtwerden des Wahren und des Guten, weil erst vermittelt werden muß, was das Wahre und was das Gute, daß es die schöpferische Einheit, daß es Gott sei. (§ 11, § 14 und § 15.)

3. Man hat oft die Behauptung aufgestellt, Philosophie, Metaphysik sei eine rein apriorische Wissenschaft, dann, nur das apriorische sei gewiß.

Wäre diese Behauptung richtig, so gab es nie eine Philosophie und nie eine Gewißheit. Alle Philosophie und alles Wissen ging am Ende doch von der Erfahrung aus, weil alles Wissen zuerst aposteriorisch ist, und wenn sie auch sich von ihr gänzlich loszumachen meinte, so schielte sie doch immer auf sie zurück, und rektificirte mehr oder minder ihre Resultate an ihr, und soweit diese gegen alle Erfahrung waren, machten sie wohl nie Glück. Die Idealisten hatten theoretisch nie bedeutenden Anhang. Wäre obige Behauptung richtig, so könnte es gar nicht einmal Philosophie geben und selbst nicht einmal Gewißheit. Denn ein rein apriorisches Wissen gibt es ja für die menschliche Seele gar nicht, da sie spontanreceptiv ist. Man muß also das Empirische und Historische nicht so gering anschlagen, es ist ein unvernünftiger Versuch, die Philosophie ganz voraussetzungslos machen zu wollen, und darum ist der Tadel, den man der christlichen Philosophie macht, daß sie auf das Christenthum Rücksicht nehme, ungerecht. Wir können das Empirische und Historische doch nicht umgehen; die scharfe Scheidung zwischen a priori und a posteriori besteht gar nicht, eben weil die Seele spontanreceptiv ist. In wie weit ist aber die Philosophie apriorisch? Ist ein Unterschied zwischen den philosophischen und den empirischen Wissenschaften?

Nicht bloß insoweit ist die Philosophie apriorisch, als alles Wissen in der Seele einen apriorischen Inhalt voraussetzt, und demnach ohne ihn (in der in der vorigen Erläuterung gegebenen Bedeutung) nichts gewiß wäre, sondern auch in so weit, als er durch die Philosophie von seinen Zufälligkeiten gereinigt, in seiner Allgemeinheit dargestellt, und von ihr nur mit ihm gearbeitet wird. Die Philosophie ist insoweit Wissenschaft des Allgemeinen und Wesentlichen, und der Unterschied zwischen ihr und der Empirie besteht darin, daß dort nur rein das

Allgemeine, hier das Allgemeine, wie es sich am Besondern und Einzelnen darstellt, behandelt wird — dort der reine Begriff, hier der Begriff am Einzelnen und Konkreten.

Sind nun aber diese reinen Begriffe das Absolute, sind sie das Wesen Gottes? Hegel allerdings faßt „die Logik als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle und für sich selbst ist. Man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." Log. I. B., S. 35. § 26, 3 und § 28, 3. (Die dort angeführten Stellen aus Hegel geben Aufschluß über den Sinn dieser Stelle.) Und Hegel hätte ganz Recht, wenn Gott nur Sein und nicht Seiendes, nur Gesetz und nicht konkrete Wirklichkeit wäre, oder wenn er (Hegel) „an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen den logischen Begriff setzte (eigentlich, wenn er ihn setzen dürfte), dem er durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb", wie Schelling's lebendiges Subjekt hatte. Schelling's Vorrede zu Becker's Uebersetzung von „Cousin über französische und deutsche Philosophie", S. XIV. Aber Hegel hat nicht Recht, weil das bloß Logische unpassend wird, oder „weil der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich abreißt, so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat", „weil es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen". Ebendaselbst S. XIV und XV. Hegel hat nicht Recht, weil unsere Gedanken nicht die Wirklichkeit, und am wenigsten die absolute Wirklichkeit sind, weil sie nur die Gedanken vom Objekt, nicht das Objekt selbst sind. Diese reinen Begriffe sind also nicht Gott; denn, wenn auch in seiner tiefsten Wurzel — in Gott — Subjekt und Objekt, Denken und Sein eins ist, so ist es doch nicht im Endlichen eins, und darum können wir, wie Kant sagt, mit unserm Denken nie das Sein herausklauben, und weil wir dieß nicht können, so sind unsere Gedanken nicht das Objekt, und diese reinen Begriffe — der Inhalt der Logik — nicht die Wahrheit, wie sie ohne Hülle und für sich selbst ist, nicht die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist, mit einem Worte: sie sind nicht Gott.

§ 47.

Der Mensch ist das Vermögen, die Objekte zu wollen.

Der Mensch erkennt die Objekte, und indem er sie erkennt, unterscheidet er sich von ihnen. Wie er aber erkennt, ob seine Vorstellungen mit den Objekten, so erkennt er auch, ob diese mit ihm übereinstimmen oder nicht. So entsteht in ihm einerseits das Bewußtsein des Mangels; denn er weiß, daß er nicht die Objekte sei, andererseits das Bewußtsein seiner Bezogenheit auf sie und ihrer Bezogenheit auf ihn. Das gegenseitige Bezogensein ist ein gegenseitiges Hingezogensein an einander, — ist Anregung, Motiv von Seite des Objekts, ist Drang die Objekte für sich zu haben, um den Mangel an ihnen und durch sie zu ergänzen, von Seite des Subjekts. Die Seele des Menschen ist also gedrängt, die ihm entsprechenden Objekte für sich zu haben. Dieses Gedrängtsein durch entsprechende Objekte ist zunächst ein Verlangen, Begehren oder Streben, und kann in ihm, wenn er sich zum Selbstbewußtsein erhebt, auch ein freies, d. h. ein solches werden, zu dem er weder durch die äußern Objekte, noch durch seine eigene Objektivirung, d. h. seine eigenen Bestimmtheiten oder seinen eigenen Inhalt, genöthiget ist. Denn als vorherrschend bestimmendes Subjekt ist er endliches Selbstbewußtsein, und als solches kann er sich nicht bloß von den äußern Objekten, sondern auch von seiner eigenen Objektivirung (somit selbst von seinem eigenen Drang und Verlangen) befreien, sich als Subjekt über sie erheben, und so in Freiheit von ihnen wirksam sein, wenn er auch als endliches Subjekt immer der Anregung eines Andern (des Objekts) bedarf, um in Wirksamkeit versetzt zu werden. Bewußtes und freies Anstreben der Objekte heißen wir Wollen; der Mensch, d. h. seine Seele ist das Vermögen, die Objekte, unter der Voraussetzung, daß sie ihm auf irgend eine Weise entsprechen, zu wollen. Als selbst von seiner eigenen Objektivirung freies Vermögen ist der Wille zunächst Wahlfreiheit, er ist in seinem Wollen nicht an gewisse Objekte gebunden. Es ist zwar seine Bestimmung, die für ihn gesetzten, also für ihn bestimmten Objekte zu wollen, so daß er durch seine freie Wahl sie neu für sich setzt und neu für sich bestimmt und durch eigene Entscheidung ihr Bestimmtsein für sich bestätigt — er soll es; aber immer ist die Möglichkeit gegeben, von seiner Bestimmung abzuweichen — er muß nicht, sondern kann auch solche Objekte wollen, die nicht für ihn bestimmt sind; der Wille ist

zunächst Wahlfreiheit. Allerdings geht die Wahlfreiheit immer mehr in freie Nothwendigkeit, sei es des Guten oder des Bösen, über, aber zunächst hängt die Wahl der Objekte von seiner Entscheidung ab.

Fragen wir um die Gründe des Wollens, so ergibt sich:

a) Der Hauptgrund desselben — causa sui (§ 35) — ist die Seele des Menschen selbst, ihre Freiheit, vermög' der sie nicht nothwendig bestimmt, und die ihm als dem bestimmenden Subjekte eigen ist. Das Wollen fängt daher im Menschen, in der frei gewordenen Punktualität des Subjekts, in seiner Entschließung an; er als Subjekt ist der Urheber des Wollens, und daher dafür verantwortlich, indem er, als ein für einen gewissen Fall noch nicht entschiedener, sich entscheidet. Ja, erst als Wille ist der Mensch wahrhaft Subjekt, als Drang und Verlangen ist er es noch nicht, weil vom Objekt noch nicht frei geworden und noch nicht für sich seiend.

b) Die menschliche Seele bedarf aber eines Nebengrundes (§ 35), um durch ihn zum Akte des Wollens zu kommen. Der Nebengrund ist aber das mit dem Subjekte übereinstimmende Objekt, das es anregt, und in die Thätigkeit des Wollens versetzt. Das zum Wollen anregende Objekt heißt Motiv. Nicht das Objekt als solches, in seinem Ansichsein, ist Motiv, sondern in seinem Sein für das Subjekt, also in seiner Bezogenheit auf dasselbe. Weil es mit ihm übereinstimmt, regt es an, und wird begehrt. Die Bezogenheit des Objekts auf das Subjekt (seine Uebereinstimmung mit ihm) ist also das Motiv, das die Seele anregt, das auf sie bezogene Objekt durch eigenen Entschluß, also neuerdings, auf sich zu beziehen, d. h. es zu wollen.

c) Auch in der Sphäre des Wollens zeigt sich die Allseitigkeit der Seele, wie in der Sphäre des Vorstellens und des Bewußtseins. Die Seele ist Subjekt, ihr Wesen ist Bestimmen überhaupt, also kann sie Alles für sich bestimmen, Alles wollen, was immer auf irgend eine Weise mit ihr übereinstimmt oder nicht. Was mit ihr übereinstimmt, will sie positiv; was nicht übereinstimmt, will sie negativ. Auch Abweisen, auch Verabscheuen — die negative Form des Wollens — ist Wollen.

Erläuterungen.

1. Im Mangel übereinstimmender Objekte ist bereits das Bedürfniß des Subjekts, sein Bezogensein auf das ergänzende Objekt

ausgesprochen. Indem das Objekt dem Subjekte entspricht, ist es dafür gesetzt, darauf bezogen, und gehört also zu ihm, wie umgekehrt es zum Objekte gehört; die gegenseitige Tendenz, das gegenseitige Streben ist da. Die gegenseitige Tendenz ist Drang, Verlangen im weitern Sinne des Worts, in dem auch die empfindungslose Natur ihn hat. So hat die Säure ein Verlangen nach der Basis, die Pflanze ein Verlangen nach Licht u. s. w. Die gegenseitige Tendenz mit Empfindung des auf das Objekt bezogenen Subjekts ist Verlangen im engern Sinne des Wortes, in dem nur empfindende Wesen Verlangen haben. So haben die Thiere Verlangen, Begierden, Triebe.

Verlangen ist aber noch nicht Wollen, das die Freiheit des Verlangens in sich schließt, und daher nur Subjekten im strengen Sinne des Wortes, also selbstbewußten Wesen zukommt. Verlangen ist ein nothwendiger, ein natürlicher — Wollen ist ein freier, ein geistiger Akt. Im Verlangen wird das eine (das Subjekt im uneigentlichen und weitern Sinne) auf das Objekt bezogen, und muß bezogen werden, sein Bezogenwerden entsteht unwillkürlich. Im Wollen bezieht das Subjekt (im eigentlichen Sinne des Worts) sich auf das Objekt, es will dieses auf sich und sich auf es beziehen, sein Bezogenwerden hängt von seiner Wahl und Entscheidung ab. Im Verlangen ist das Bezogensein gegeben, gesetzt, daher angeboren oder natürlich; im Wollen ist es nicht von Natur aus vorhanden, sondern wird erst gesetzt, also neu gesetzt, indem es aus der Entscheidung des Subjekts entspringt, aber so, daß es für das natürliche Bezogensein sich entscheiden kann, dieses bestätigt und daher gut ist, oder so, daß es sich gegen das natürliche Bezogensein entscheiden kann, diesem widerspricht und daher böse ist. Wollen hängt also auf das Engste mit dem Selbstbewußtsein zusammen; wie ein Wesen durch das Selbstbewußtsein Subjekt, also für sich oder von der Objektivirung frei wird, so wird es durch das Selbstbewußtsein Wille. Dieses ist daher die Wurzel und die conditio sine qua non des Willens, und erst das Wirken in ihm ist freies Wirken, ist Wollen. Wer daher im bewußtlosen Zustande, im Schlafe, Wahnsinn, und dergleichen handelt, wird nicht als verantwortlicher, freier Thäter angesehen. Wollen ist noch nicht Haben und Genießen, noch nicht Vereinigung mit dem Objekte. Es ist erst ein freies Auslangen nach ihm, ein Fürsichsetzen desselben von Seite des Subjekts, ohne daß es deßhalb auch dafür

gesetzt wäre; es ist ein einseitiges, subjektives Beziehen, und wird erst zum Haben und Genießen durch die wechselseitige, also auch objektive Beziehung.

Kann der Mensch haben, was er will? muß er erreichen, was er will? Keineswegs; sondern nur, wenn das, was er will, für ihn bestimmt ist, dann erreicht er es auch nothwendig; denn er will ja nur das für ihn bereits Gesetzte. Der Mensch kann, was er soll; was er wollen soll, das kann er auch erreichen, — so lange er nicht in einem zerrütteten, unharmonischen Zustande ist; denn in diesem bleibt das Sollen, aber das Können ist durch seine Schuld nicht mehr vorhanden. (§ 31, besonders 2. Erläuterung.) Will er aber das, was nicht für ihn bestimmt ist, dann erreicht er es auch nicht nothwendig, und wenn er es erreicht, so nur auf eine äußere, mechanische Weise, und sein Genuß hat keinen Bestand und gewährt keine wahre Befriedigung; er setzt ja etwas für sich, was nicht für ihn gesetzt ist.

Wollen ist Handeln. Der Wollende, indem er Objekte auf sich bezieht und für sich setzt, setzt sich selbst zum Zwecke, und die Objekte als Mittel dafür, er prägt seine Gedanken (Zwecke) in die Objekte, die ihnen als Mittel dienen, er realisirt also seine Gedanken durch die Objekte, — er handelt.

2. Wollen ist freies Anstreben der Objekte. Dieß läugnet der Determinismus, d. h. die Ansicht, daß der Mensch immer nothwendig bestimmt werde, die Objekte für sich zu setzen. Er ist äußerer Determinismus, wenn er ihn durch Objekte außer ihm, und innerer, wenn er ihn durch seine eigenen Bestimmtheiten nothwendig bestimmt werden läßt.

Der äußere Determinismus behauptet, äußere Objekte, insbesondere das Klima, die Nahrung, der Umgang und die Gesellschaft, die Erziehung und der Unterricht hätten einen solchen Einfluß auf die Seele, daß sie demselben nothwendig folgen müsse. Heißes Klima nöthige zu gewissen Fehlern und Leidenschaften, die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit eines Menschen liege bloß in seiner Nahrung, Niemand könne der Erziehung, dem Unterrichte, dem Umgang widerstehen. So sagen z. B. unsere neuesten Materialisten: „Die Handlungen des Menschen sind nichts Anderes, als Resultanten, hervorgegangen aus der physischen Grundlage und aus der jeweiligen Ernährung und Umsetzung der Hirnsubstanz.“ Vogt,

physiol. Briefe, S. 326. Und noch ausführlicher Moleschott: „So ist der Mensch die Summe von Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die nothwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung erkennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden." Kreisl. des Lebens, S. 419. Und was ist der Beweis für diese Ansicht? Moleschott will „einen Beweis führen", ohne den Leser „erst durch Wahrscheinlichkeitsgründe vorzubereiten oder seine Aufgabe zu erleichtern." Er will einen „durchaus beweisenden Grund" angeben. Worin besteht also dieser Grund? Weil jede Bewegung im Menschen, sagt Moleschott (S. 413 und 414), mit einer Veränderung des elektrischen Stroms in Muskeln und Nerven verbunden ist, dieser aber und seine Veränderung nur in Folge stofflicher Zustände der Nerven entsteht, welche durch Reize, durch sinnliche Eindrücke hervorgebracht werden, so ist jede Bewegung eine Wirkung des elektrischen Stroms und daher der durch sinnliche Eindrücke hervorgebrachten stofflichen Zustände der Nerven. Nun ist aber die Bewegung dann eine willkürliche, wenn sich der Mensch der Uebertragung des Reizes von der empfindenden auf die bewegende Nervenfaser deutlich bewußt wird. „Ohne eine solche Veränderung in den Nervengebilden, und zwar im Hirn, kommt eine willkürliche Bewegung nicht zu Stande. Jene Veränderung kommt aber von außen. Die Veränderung steht als Wirkung im geraden Verhältnisse zu dem Reiz, der als Ursache einwirkt. Aus diesem durchaus beweisenden Grunde ist die Bewegung nicht der Ausfluß eines sogenannten freien Willens. Der Wille ist vielmehr nur der nothwendige Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns." S. 414.

Aber ist denn die Bewegung das, was wir den Entschluß, was wir die innere That des Willens heißen? Kann denn der Entschluß nicht auch dann vorhanden sein, wenn er sich äußerlich gar nicht zeigt? Ferner, ist die innere Willensthat nicht oft im Gegensatz mit der äußern Bewegung, z. B. mit der Aeußerung des Schmerzes, der sich Luft macht, ohne daß der Wille seine Zustimmung gibt, und zwar selbst dann, wenn wir wissen, daß diese Aeußerung in uns vor sich gehe, also selbst dann, wenn wir das Bewußtsein haben, daß der Reiz von den empfindenden auf die bewegenden Nerven übertragen worden sei? Ist

also der Entschluß der Seele, ist die innere Willensthat durch den von Moleschott beschriebenen Vorgang auch nur berührt, geschweige erklärt? Aber unser Philosoph scheint vom Unterschied der unwillkürlichen Regung und dem Verhalten des Willens dabei, vom Unterschied zwischen sensus und consensus, wie sich die ältern Moralisten ausdrückten, keine Ahnung zu haben. Er hat den Menschen und seine psychischen Zustände zu wenig beobachtet, darum bleibt er nur bei den Aeußerungen derselben stehen, oder beruft sich gar auf die Zustände des Kindes, „das nie ohne Ursache schreie, dessen Bewegung immer genau der stofflichen Ursache entspreche, die Hunger, Unlust, Schmerz bedingt" (S. 420), als wenn die Aeußerungen des Schmerzes im Kinde freie und willkürliche wären!

Die Materialisten geben zu, daß die willkürlichen Bewegungen vom Bewußtsein abhängig seien. Sie sind ja dann willkürliche, sagt Moleschott (S. 411), wenn wir uns, bevor die Bewegung vollzogen wird, des Eindrucks im Gehirn bewußt werden. Wenn sich nun aber das Bewußtsein nicht auf materialistische Weise erklären läßt, wenn seine koncentrirte Einheit etwas ganz Anderes ist, als die Vielheit stofflicher Theile, wird sich dann der Wille bloß durch stoffliche Reize und Eindrücke, bloß durch Veränderungen, die im Gehirne und den Nerven vorgehen, erklären lassen?

Und endlich wenn „der Wille nur der nothwendige Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns ist", warum sind die Materialisten so böse auf ihre Gegner, warum schmäht und spottet Vogt über R. Wagner und J. Frohschammer? warum ist es Moleschott, wenn er gewisse Gegner reden hört, „als wanderten ihm alle Pharisäer und alle doppelzüngige Verräther vor den Augen?" warum ist mit ihnen „kaum zu reden, weil man den nicht belehren kann, der nicht so weit gekommen ist, daß er lernen will?" (S. 432 und S. 436.)

So üben also die äußern Eindrücke keinen nöthigenden Einfluß auf den Willen des Menschen; er bestimmt sich vielmehr selbst, und macht sich in den Eindrücken geltend, sie durch sich und nach sich modificirend. Schon der Anblick des einfachsten Organismus könnte hievon überzeugen, und reichte für den unbefangenen Beobachter hin, den äußern Determinismus zu widerlegen. Denn schon die Pflanze bestimmt sich selbst zum Wachsen, d. h. dazu, die verschiedenen Stoffe für sich

zu setzen, und sie in sich zu assimiliren. Ihr eigener Lebenskeim zieht sie an; wo dieser fehlt, hilft keine fruchtbare Erde, kein milder Himmel, keine Wärme der Sonne, keine Pflege des Gärtners. Wenn nun schon die Pflanze nicht der äußere Eindruck bestimmt, sondern ihr eigener Trieb, der durch die Außenwelt nur angeregt und unterstützt wird, um wie viel weniger wird die Seele der äußern Bestimmung folgen müssen, sondern vielmehr sich selbst bestimmen, und nach ihrem innern Drange die Objekte anziehen! Oder sollte wohl die Seele, die man doch die freie und unabhängige heißt, unfreier und abhängiger sein von der Außenwelt, als selbst die Pflanze? Sollte sie, deren Wesen als Subjekt es ist, vorherrschend Bestimmendes zu sein, mehr bestimmt werden, als jene? Der Pflanzenkeim ist selbst lokal unfrei und an den Boden, in welchem er wurzelt, geheftet; die Seele aber kann nicht bloß ihren Körper von einem Orte zum andern bewegen, sie kann sich selbst auf den Flügeln der Phantasie in alle Räume der Welt, in alle Zeiten der Vergangenheit und Zukunft versetzen; wie könnte sie selbstloser sein als er?

Allerdings ist auch sie den Einflüssen sowohl der Natur als auch anderer Menschen unterworfen, sie bedarf ja zu ihrer Entwicklung der Beihilfe des Andern, und wird daher jedes Mal mehr oder minder durch diese Einflüsse modificirt, sie gewinnt nach Verschiedenheit des Klima's, der Nahrung, besonders der Erziehung und des Umgangs eine verschiedene Gestalt; dieß ist der Punkt, in dem die Materialisten ihr Recht behaupten. Aber wie die Pflanze alle diese Einflüsse nach sich und in sich umgestaltet, also ihr Ziel ist, das sie an sich zieht und für sich setzt, so bemeistert sich auch die Seele der äußern Einflüsse, wandelt sie nach Maßgabe ihrer Tüchtigkeit in ihre Individualität um, ist und bleibt so ihr sie für sich setzendes Ziel. Darum will der weise Erzieher nicht dressiren, d. h. in gewisse äußere Formen einzwängen, sondern nur die Natur des Zöglings entwickeln; darum weiß er, daß eine matte und welke Individualität wohl veredelt, aber nicht umgeschaffen werden kann; darum dringt, wie Napoleon sagte, das wahre Genie durch, wie Quecksilber, und je kräftiger und energischer überhaupt der Mensch ist, desto autonomer, Gesetz und Maß gebender ist er auch. In so weit gilt der Spruch: Naturam expellas furca, tamen usque recurret. (§ 34, 2.)

Allein wenn der Mensch auch nicht den Bestimmungen der Außenwelt unterliegen muß, ist er denn nicht genöthigt, seinem eigenen

Inhalt, seinen eigenen Bestimmtheiten zu folgen, ist er nicht, wenn auch nicht äußerlich, doch wenigstens innerlich nothwendig bestimmt? Dieß ist die Behauptung des innern Determinismus.

Der Mensch ist nämlich bestimmtes, mit bestimmtem Inhalt begabtes Subjekt. Dieser Inhalt sind seine angebornen Keime und Anlagen. Muß er nun nicht solche Objekte für sich setzen, die ihnen gemäß sind? Muß er nicht ihnen gemäß sich objektiviren, und gibt nicht die einmal gewonnene Objektivirung das nothwendige Maß für die spätere Objektivirung, so daß er zuerst nach seinen angebornen, dann nach den bereits erworbenen Bestimmtheiten sich richten, also naturwüchsig Objekte für sich setzen, naturwüchsig sich entwickeln muß?

Und wirklich, da der Mensch einen bestimmten (theils angebornen, theils erworbenen) Inhalt hat, wie sollte er — so scheint es — anders als diesem Inhalt gemäß handeln können? wie sollte er sich von sich selbst (denn sein Inhalt ist ja er selbst) loszumachen vermögen, ohne sich selbst zu vernichten? Müßte er nicht, wenn man annehmen wollte, er vermöge frei von ihm zu handeln, zuerst noch unentschieden und unbestimmt, also inhaltslos und nichts sein, um sich zu entscheiden, zu bestimmen und mit Inhalt zu erfüllen?

Der innere Determinismus ist eine eben so alte, als häufige Lehre. Schon Sokrates und Platon lehrten, daß kein Mensch freiwillig böse sei, sondern jeder nur nach seiner Erkenntniß handle. Was er als gut erkenne, das thue er auch; die Macht des vorgestellten Gutes sei so groß, daß die Seele nicht anders könne, als seiner Anziehung folgen, und man brauche daher einem schlechten Menschen, um ihn zu bessern, nur eine bessere Ansicht von dem beizubringen, was gut sei, dann werde er ihr auch von selbst folgen. Auf ähnliche Weise lehrt die Leibnitz-Wolffische Schule; sie läßt die Seele jedes Mal durch Vorstellungen so nothwendig determinirt sein, daß jene Vorstellung, welche am meisten Gewicht auf sie hat, im Kampfe der verschiedenen Vorstellungen nothwendiger Weise die Handlung nach sich ziehe. Alle diese Philosophen lassen also die Seele durch ihre Vorstellungen und ihre Erkenntniß, durch den Inhalt, den sie sich selbst in ihrem Denken gegeben hat, nothwendig bestimmt sein. Spielt der eben besprochene Determinismus noch in den äußern hinüber, weil Vorstellungen so vielfach von der Außenwelt, von Unterricht und Erziehung abhängen, und heißt er deßhalb der psycho-

logische, so wird er der metaphysische genannt, wenn er die Seele bloß durch ihre eigene Natur bestimmt werden läßt.

Ihn lehrt Leibnitz durch sein berühmt gewordenes Wort: Die Magnetnadel, hätte sie Bewußtsein, richtete sich mit Freiheit nach Norden (Theodicee I, § 50) — ein Wort, mit dem in neuester Zeit Schopenhauer übereinstimmt, wenn er sagt: Wenn ich den innerlich necessitirenden Impuls ausführe, so fühle ich mich frei; aber ich bin nicht freier als das Wasser, indem es den Berg herabfließt, welches, falls man ihm Selbstbewußtsein beilegen wollte, des innern necessitirenden Grundes eben so wenig bewußt sein würde, als der Mensch in den gewöhnlichen Fällen seines vermeintlich bewußtfreien Handelns ist. (Grundprobleme der Ethik von Schopenhauer, nach H. Fichte's System der Ethik, I. B., S. 397.) Ihn lehrt die neuere pantheistische Schule. Bereits nach Spinoza „ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur“ (Eth. I, defin. 7. Eth. III, Schol. 2), und nach Hegel ist Freiheit die innere Nothwendigkeit, sie ist die Selbstbestimmung eines Wesens, oder die Bestimmung nach seiner Natur, und die Lehre von den Tugenden wird nach ihm eine geistige Naturgeschichte. (Rechtsphilos. § 50.) Ja, für die pantheistische Schule ist diese Ansicht ganz konsequent. Die Natur der Seele und des endlichen Geistes überhaupt ist nach ihr die Natur des absoluten Geistes, dieser aber wirkt nur nach seiner Natur, nach seinen immanenten Planen und Zwecken. So ist also der innere Determinismus eine weit verbreitete Ansicht; wie läßt sich nun die Freiheit des Willens gegen ihn vertheidigen?

Vor allem ist der innere (so wie auch der äußere) Determinismus gegen die offenbarsten und unläugbarsten Thatsachen unsers Bewußtseins. Wie kann er die Mißbilligung, die wir über manche Handlungen anderer Menschen aussprechen müssen, oder das Gefühl der Reue erklären, das wir selbst über manche That empfinden, und das so tief in unserer Natur begründet ist, daß wir es nicht loshaben können, so gerne wir oft wollten? Woher der Vorwurf, den wir uns und Andern über gewisse Handlungen machen, wenn wir und sie nicht ihre freien Urheber waren? — Jeder Mensch hat in seinem Leben Momente, in denen er sich besonders aufgefordert fühlt, sich zusammenzunehmen, um sich im Guten zu behaupten oder einen neuen Wendepunkt seines Lebens herbei-

zuführen. Er hat das Bewußtsein, daß er es vermöge, wenn er nur wolle. Woher dieses Bewußtsein, wenn wir nicht frei sind? — Nie können wir die menschlichen Handlungen mit untrüglicher Gewißheit, mit einer vom Verstande einsehbaren Nothwendigkeit berechnen, selbst nicht bei Personen, deren Charakter uns sonst genau bekannt ist. Warum nicht, wenn jede Handlung das Resultat der Nothwendigkeit ist?

Der Determinismus ist ferner gegen das Bewußtsein aller Völker, die, so weit wir sie kennen, von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, von Recht und Unrecht, von Tugend und Verbrechen, von Verdienst und Strafe reden, und ihre Institutionen und staatlichen Einrichtungen auf diese Begriffe bauten. Aber diese Begriffe haben nur Sinn und Bedeutung unter der Voraussetzung der menschlichen Willensfreiheit. Ist diese ein Phantom, so sind es auch jene Begriffe; es gibt dann keine Tugend und kein Verbrechen, kein Recht und kein Unrecht, und jede Strafe ist ein Unsinn. Wer kann aber Umgang nehmen von diesen Begriffen? Der Einzelne nicht; denn sie sind so verwachsen mit unserm Bewußtsein, sie sind so tief eingewurzelt in uns, daß selbst der Determinist, sei es auch wider Willen, und selbst Vogt und Moleschott von ihnen reden muß. Julius Schaller in „Leib und Seele" (S. 70) und J. Frohschammer in „Menschenseele und Physiologie" (S. 165) haben das hinlänglich dargethan. Und auch die Gesellschaft nicht; denn könnte sie ohne diese Begriffe auch nur existiren? Predigt statt ihrer die Unmöglichkeit der Besserung, die Schuldlosigkeit des Verbrechers, die Unfreiwilligkeit jedes Frevels, die Ungerechtigkeit der Strafe, und ihr werdet sehen, ob die Gesellschaft sich nicht auflösen werde. Erklärt diese Begriffe für leere Einbildungen, und müßt ihr dann nicht alle staatlichen Einrichtungen niederreißen, beruhen sie denn nicht eben auf den Grundlagen des Rechts und der Sittlichkeit?

So zeigt es sich, daß die menschliche Freiheit unläugbar sei; sie läugnen heißt unserm Bewußtsein, der Gesellschaft und allen ihren Einrichtungen widersprechen. Aber hiemit ist sie noch nicht erklärt, es ist noch nicht gezeigt, wie und warum der Mensch sich selbst bestimmen könne, ohne weder durch die äußere, noch die eigene Natur gebunden und genöthigt zu sein.

Der Determinismus verkennt die Natur des Menschen und des ihm nothwendig zukommenden Selbstbewußtseins. Allerdings ist er mit

bestimmtem Inhalt begabt und gibt sich immerfort durch Fürsichsetzung auf ihn einwirkender Objekte neuen Inhalt. Aber indem er endliches Selbstbewußtsein ist, so ist es ihm wesentlich, seinen ganzen Inhalt, den angebornen und erworbenen, sich als Objekt gegenüberstellen, sich von ihm unterscheiden, sich also von ihm losmachen und über ihn als Subjekt erheben zu können. So vermag er, indem er mit Selbstbewußtsein handelt, frei von seinem Inhalt (von seinen Bestimmtheiten) zu handeln. Er ist durch ihn eben so wenig nothwendig determinirt, als er, sich über ihn erhebend und in die Subjektivität des Ich sich zurückziehend, inhaltslos und nichts ist. Denn jedenfalls, auch wenn er sich kraft seines Selbstbewußtseins von seinem andern Inhalt losmacht, bleibt sein Inhalt, bestimmendes Subjekt zu sein, und selbst der Inhalt, von dem er sich losmacht, bleibt als sein Objekt in Beziehung zu ihm, dem freigewordenen Subjekte, und übt auf dieses eine Rückwirkung aus. Aber diese Rückwirkung nöthigt den freigewordenen nicht, sondern ladet ihn bloß ein, regt ihn bloß an, und zwar um so mehr, je mehr der zurückwirkende Inhalt sein Inhalt ist, d. h. je energischer die Bestimmtheiten, die seinen Inhalt ausmachen, von Natur aus, oder je mehr sie durch Wiederholung des Fürsichsetzens auf ihn bezogen sind. Handelt nun der Mensch auf diese Weise angeregt, so handelt er, weil nicht gebunden und nicht genöthigt, frei und aus eigener Entscheidung — er will.

Der Mensch ist also das Vermögen, Objekte, zu deren Ergreifung er nicht genöthigt wird, für sich zu setzen — sie zu wollen. Ihre Ergreifung hängt zunächst von ihm, von seiner Entscheidung ab; sein Vermögen zu wollen ist daher zunächst Wahlfreiheit, d. h. er soll zwar die für ihn bestimmten Objekte wählen, er kann aber auch davon abgehen, und Objekte auf sich beziehen, die ihm in Wahrheit nicht entsprechen, die nicht für ihn bestimmt sind. Durch die Ergreifung der Objekte erfüllt sich der Mensch mit Inhalt, er gewinnt immer eine größere Breite des Daseins und der Objektivirung, aber auch die Wahlfreiheit selbst modificirt sich durch sie.

Je mehr und je öfter der Mensch Objekte für sich setzt, je mehr Inhalt und je enger er mit ihm verknüpft wird, desto größer und stärker ist auch die Rückwirkung desselben auf ihn, und desto sicherer wird er sich dafür bestimmen, wofür ihn sein Inhalt anregt und einladet. Daher kommt es, daß die Wahlfreiheit immer mehr aufhört, immer mehr

eine feste und bestimmte Richtung des Wollens eintritt, und so die Freiheit der Nothwendigkeit Platz zu machen scheint. Der Böse wie der Gute scheint in Folge wiederholter Akte nicht anders als böse oder gut sein zu können. Aber diese Nothwendigkeit ist eine aus der eigenen Entscheidung hervorgehende, daher immer freie; er will nur immer mehr und entschiedener die eingeschlagene Richtung, sein freies, aus ihm stammendes Wirken wird zur frei gewollten Nothwendigkeit, zu einem Zustand, welcher Zustand der Freiheit und mit ihr verbundener Seligkeit, oder Zustand der Unfreiheit und mit ihr verbundener Unseligkeit ist, je nachdem die frei gewollten Objekte ihm wahrhaft entsprechen oder nicht. Doch davon im § 48.

Das Wollen der menschlichen Seele unterscheidet sich von der Einssetzung des göttlichen Subjekts und Objekts (§ 12) nicht bloß dadurch, daß diese eine reelle — ein Haben und Genießen, jenes zunächst nur ein ideelles — ein Verlangen und Wünschen ist, sondern auch dadurch, daß die Einssetzung in Gott ein in seinem Wesen begründeter, innerlich nothwendiger Akt, das Wollen der Seele aber Akt der Wahlfreiheit ist. Warum ist aber nur sie der Wahlfreiheit fähig, und nicht auch Gott, der gleichfalls Selbstbewußtsein ist? Ist es nicht ein Mangel für Gott, ohne Wahlfreiheit zu sein? Und beschränkt umgekehrt die Wahlfreiheit des Menschen nicht die Absolutheit Gottes?

Nur das endliche Selbstbewußtsein ist Wahlfreiheit, nicht aber Gott, dessen absolutes Selbstbewußtsein absolutes Subjekt-Objekt ist, und daher keine Lösung (Los- und Freiwerden) des Subjekts von seinen Bestimmtheiten (seiner Objektivirung) gestattet.

Im endlichen Selbstbewußtsein tritt die Objektivirung nicht so hervor wie das Subjekt, sondern ist eine erst zu realisirende, und selbst als realisirte kommt sie nicht zur Geltung des Subjekts. Das eigentliche Wesen des endlichen Selbstbewußtseins ist also, Subjekt (Bestimmendes) zu sein; dieß ist seine von ihm untrennbare Bestimmtheit, und die weitere Objektivirung (die weitern Bestimmtheiten) ist allerdings auch an ihm, aber ursprünglich*) nur auf ideelle Weise, und weil sie

*) Ursprünglich, d. h. von Natur aus, und erst indem der Mensch sich bestimmt, werden die von Natur aus bloß ideellen Bestimmtheiten realisirt. Von Natur aus sind die Bestimmtheiten bloß Keime, Anlagen, sind noch ideell; erst, wenn sie entwickelt werden, gewinnen sie Dasein, realisiren sich.

nur ideell an ihm ist, so ist sie auch als realisirte Objektivirung mit ihm, dem realisirenden Subjekte, nicht so enge verknüpft, daß dieses nicht von ihr sich losmachen und ihr entgegenhandeln könnte, ohne seinen ursprünglichen Inhalt (bestimmendes und auf die ideelle Objektivirung bezogenes Subjekt zu sein) zu zerstören, und sich selbst zu vernichten. Konnte der Mensch als Subjekt ohne weitere Realisirung, bloß ideell sie an sich habend, sein: so ist sie nie so enge mit ihm zusammengeschlossen, daß er sich nicht auch dann von ihr losmachen, und in Freiheit von ihr wirksam sein könnte, wenn sie realisirt ist. Gott ist aber absolutes Selbstbewußtsein, absolutes Subjekt-Objekt. Sein Subjekt hat eben so das Objektive an sich, als seine Objektivirung sich in die Einheit des Subjekts zuspitzt, und darum ist das Objektive (die Bestimmtheiten) nicht bloß ideell, sondern stets in ausgeprägter Wirklichkeit und Realität am göttlichen Subjekte. Dieses ist daher mit seinen Bestimmtheiten auf das Engste zusammengeschlossen, von ihnen untrennbar, und indem daher Gott, der als Subjekt vollkommen und durch sich selbst eins ist mit seinem Objekte, sich mit ihm eins s e t z t (es will), so ist diese Einssetzung nicht eine freie im Sinne der Wahlfreiheit, daß er als Subjekt von der Objektivirung gelöst handeln und wirken könnte, sondern eine freie im Sinne des reinen Setzens aus sich, d. h. in d e m Sinne, daß er der alleinige Grund des Setzens ist, und nur, indem er die W e l t für sich setzt und sie will, ist die Fürsichsetzung derselben eine freie im Sinne der Wahlfreiheit, weil sie nicht seine eigentliche Objektivirung, sein eigener Inhalt, also nicht mit ihm wesentlich zusammengeschlossen, sondern nur ideell, als erst zu realisirende Macht, in ihm ist. Aber auch diese Wahlfreiheit ist nicht eine solche, die früher überlegte und dann wählte, sondern eine Wahlfreiheit, die ewig sich entschloß. (§ 29, besonders Erl. 1.)

Aber so wenig es für Gott ein Mangel ist, ohne Welt zu sein, eben so wenig ist es für ihn ein Mangel, ohne Wahlfreiheit zu sein. Schätzen wir doch den Menschen, der sich im Guten so befestigte, also durch eigene Entscheidung seine Bestimmtheiten so fest an sich schloß, daß er nicht mehr ihnen entgegenhandeln will, höher als den, der immer schwankt und hin- und hergerissen wird, und schätzen wir ihn um so höher, je mehr er ein Ganzes, je mehr er ein Werk aus einem Gusse ist, weil sein Wille und seine Bestimmtheiten zusammenfallen in ihm: um wie viel vollkommener steht Gott da, dessen Einssetzung (Wille)

untrennbar zusammenfällt mit seinem Einssein (seiner Natur)! Der Mensch kann seinen angebornen Bestimmtheiten entgegenhandeln, er kann böse sein, — Gott kann es nicht.

Daß aber der Mensch durch den Mißbrauch der Wahlfreiheit und das daraus entstehende Böse die Absolutheit Gottes nicht aufhebe, und daher die Annahme der Freiheit nicht aus theologischen Gründen, um der göttlichen Absolutheit nicht zu nahe zu treten, verwerflich sei, wurde schon (im § 26, a, besonders auch Erl. 1) gezeigt.

3. Wie der Determinismus behauptet, die Seele des Menschen sei so bestimmt, daß sie nicht anders könne, als seinen äußern und innern Bestimmtheiten folgen, so läßt der Indeterminismus sie so frei und ungebunden sein, daß sie gar keines bestimmenden Einflusses bedürfe, und sich rein aus sich zu bestimmen vermöge, ohne daß was immer für ein Motiv auf ihren Willen Einfluß übe. Da eine solche Freiheit, wie sich zeigen wird, für den Menschen unmöglich ist, so kann sich der Indeterminismus nur als Aufgabe zeigen — als ein zu erreichendes Ziel, als ein Bestreben, sich von allem Einfluß der Objekte loszumachen, und so frei und unabhängig als möglich zu sein. Im Indeterminismus herrscht das Sollen, aber nicht das Können.

Strebt die Seele sich bestmöglich von allen äußern Objekten, selbst vom eigenen Leibe, loszumachen, und nur durch sich, durch die eigene, von der äußern losgerissene Natur bestimmt zu sein, so heißt dieses Streben Stoicismus. (§ 13, 1 u. 3, § 34, 2, § 48, 1 u. § 49, 1.) Der Stoicismus flieht die äußere Natur und selbst den eigenen Leib, bricht alle Verbindungen mit ihr und den Menschen ab, so gut es eben angeht, und so weit er sich von ihnen nicht zurückziehen kann, will er sich doch in vollkommenem Gleichmuth mit ihnen benehmen, um keinen Einfluß, keine innere Bewegung von ihnen zu erleiden, und in ungestörter Ruhe (Ataraxie, Apathie) frei und unabhängig von ihnen zu sein. Si fractus illabatur orbis — impavidum ferient ruinae. Nichts erschüttert, nichts bewegt den Stoiker, nichts bringt ihn außer Fassung, nichts übt Einfluß auf ihn, er genügt sich selbst; der Geist bestimmt sich allein.

So schon Antisthenes und die kynische Schule, welche Bedürfnißlosigkeit, also völlige Unabhängigkeit von der äußern Natur für das Gut der Götter, möglichst geringes Maß von Bedürfnissen, also möglichste

Losmachung von denselben für das höchste Gut der Menschen hielt. So die eigentlichen Stoiker, welche ihr Princip: Naturae convenienter vivito, und das Ziel solchen Lebens — ungestörte Ruhe und Gleichmuth, die durch nichts bewegte und gestörte Ataraxie — durch das Abstine und Sustine zu erreichen suchten. So Kant's und Fichte's moderner Stoicismus, dem, seinen Genuß in der äußern Natur und den natürlichen Neigungen zu haben, als das Schlechte, und nur die inhaltslose Form als das Gute gilt, vermög' der nicht das Was über das Gute entscheidet, sondern das Wie, nicht der Gegenstand, der, sondern die Absicht, in der angestrebt wird — ein Stoicismus, der ganz konsequent ist mit der Lehre des ersten, nach welcher die Seele nur Form ohne Inhalt, aller Inhalt aber objektiv ist, also die Seele die Aufgabe hat, sich alles Inhalts, aller Objekte zu entschlagen, da sie sich nur durch sich und nicht durch die Objekte bestimmen soll. So auch eine falsche Ascese, welche die sittliche Vollendung einzig und allein in völliger Zurückgezogenheit zu erreichen glaubt, und in ihrer hermetisch abgeschlossenen Einsamkeit vor jedem Hauche rauherer Wirklichkeit zusammensinkt, und nicht minder jene bequeme Behaglichkeit, die vor jedem Verhältnisse und jeder Beziehung zu andern Menschen zurücktritt, und in unfreundlicher Abgeschlossenheit allein bleibt, um ja nicht ihre vermeintliche Unabhängigkeit zu verlieren.

Aber die eigene Natur der Seele ist in nothwendiger Beziehung auf die Außenwelt; darum ist der Stoicismus, welcher diese Beziehung mit Gewalt abbrechen will, eben so unmöglich als unnatürlich, und führt zur Unfreiheit. Er ist unmöglich; denn der Mensch kann ja diese Beziehung nicht abbrechen, weil sie nothwendig und in seiner Natur gegründet ist. Die Aufgabe des Stoicismus ist daher ein stets unerreichbares Sollen, es ist der Seele unmöglich, keinen Einfluß von der Außenwelt zu erleiden, und im Sinne des Stoicismus frei zu sein. Aus dem gleichen Grunde ist sein Bemühen unnatürlich, weil es gegen die Natur des Menschen ist, aller Beziehungen und Einflüsse der Außenwelt bar zu sein, und führt nicht zur Freiheit. Der Stoiker geht von der richtigen Einsicht aus, daß die Seele als das vorherrschend bestimmende Subjekt von außen nicht beherrscht, sondern frei sein soll. Aber im Bewußtsein oder wenigstens im Gefühl der Ohnmacht, der Herrschaft der Außenwelt zu entgehen, flieht er, so gut er vermag, alle

Berührung mit ihr, er erzittert und hält sich ferne von ihr. Darum, weil er nicht in das rechte Verhältniß zu ihr tritt, in das Verhältniß ihrer Beherrschung durch ihn, so ist er verfolgt von ihr und ihren Einflüssen unterworfen, er ist, so sehr er sich sträubt, bestimmt durch sie, — die Freiheit, die er sucht, erreicht er nicht.

Strebt aber der Mensch selbst vom Einfluß der eigenen Bestimmtheiten sich loszumachen, insofern sie sein eingebornes Gesetz sind, will er selbst diesem sich entziehen, um nicht bestimmt, sondern frei zu sein, so heißt ein solches Streben die Willkür. Der Willkürliche folgt nicht dem Gesetze der Seele, d. h. der Vernunft, sondern hält dasselbe für eine beengende Schranke, die seinem Bestreben, von allem Einflusse frei zu sein, Eintrag thue, und er glaubt daher sich über dasselbe hinaussetzen zu sollen. So der Eigensinnige, der gegen die Vernunft nur seiner Laune folgt, oder wenn Andere sei es auch Vernünftiges verlangen, Opposition macht, um sich nicht den Schein der Abhängigkeit von ihnen zu geben, und daher, wie Leibnitz schön sagt, das Vorrecht begehrt, chimärisch und thöricht zu handeln. So (sei es auch unter dem Scheine falscher Genialität*) der Zügellose, der seinen Neigungen und Gelüsten freien

*) Die Zügellosigkeit täuscht am meisten unter dem Scheine falscher Genialität, und nie wurde ihr so blendend das Wort gesprochen, als unter diesem Scheine. Der Geniale glaubt sich erhaben über Ordnung und Gesetz, und der wahrhaft Geniale ist es auch über bloßes Herkommen und die vergängliche Seite des Gesetzes, weil wahre Genialität, wenn auch nur instinktmäßig, von der Vernunft geleitet ist, und daher ein neues Herkommen und eine neue Form des Gesetzes begründet und vorbereitet. Aber selbst der wahre Genius ist nicht erhaben über die ewige Ordnung und das ewige Gesetz der Vernunft, und kann es nicht sein, weil seine Eingebungen eben Eingebungen der Vernunft sind. Indem sich aber der bloße Schein und Anflug der Genialität über Gesetz und Ordnung selbst der Vernunft zu erheben wagt, ist er zügellos, und diese Zügellosigkeit ist um so gefährlicher, je mehr sie genial und somit vernünftig scheint, und daher frei und erhaben über jedes Gesetz zu sein glaubt.

Es sind die letzten Ausläufer des Fichte'schen Subjektivismus, welche der Willkür falscher Genialität am glänzendsten das Wort sprachen — die Anhänger der romantischen Schule. Der Roman »Lucinde,« geschrieben von Friedrich von Schlegel zur Zeit, als er noch dem Fichte'schen Subjektivismus huldigte, verficht diesen Standpunkt auf sehr beredte Weise. Für den Genialen, heißt es da, gibt es kein Gesetz und keine Pflicht, die grammatikalischen Regeln der

Spielraum läßt, und Ordnung, Gesetz und Vernunft von sich wirft im falschen Wahn, daß sie Schranken seiner freien Selbstbestimmung seien.

Vermag nun aber die Willkür von allem bestimmenden Einfluß frei zu sein, bestimmt sie sich wirklich nur aus sich selbst, ohne durch irgend ein Motiv angeregt zu sein? Keineswegs! Der Eigensinnige ist bestimmt durch die Sucht Opposition zu machen, durch die Sucht nicht das zu wollen, was die Andern wollen, selbst wenn sie das Vernünftige aussprechen; er ist nicht frei, sein Weg ist durch den Gegensatz bestimmt. Im Zügellosen sind es die eigenen Launen, Neigungen und Leidenschaften, die den ungezügelten Menschen hin- und herreißen und nur zu sehr beherrschen. Und selbst die falsche Genialität ist gebunden durch die Sucht originell und von der herrschenden Gewohnheit und Konvention unabhängig zu sein, und oft sind es nur unter dem Scheine des Geistreichen aufgeputzte Leidenschaften, welche das frei und ungebunden sein wollende Ich auf die bizarrste und hartnäckigste Weise verfolgen.

Wie könnte auch der Mensch indeterminirt sein! Er wäre als solcher absolut, unabhängig, Gott! Er könnte bei seinem Handeln kein Motiv haben, und doch sind wir, so oft wir handeln, uns einer Absicht, die uns leitet, eines Beweggrundes, der auf uns Einfluß übt, sei er in oder außer uns, bewußt. Und dieser, wenn auch nicht nöthigende, aber doch bestimmende Einfluß ist etwa nicht ein erst angeeigneter, er ist ein ursprünglicher, wenn er auch nach der Richtung, die die Seele nimmt, sich stets verstärkt. Er ist ein ursprünglicher, weil der Mensch schon von Natur aus Bestimmtheiten hat (ursprünglich ideelle, die sich immer mehr und mehr realisiren), und er also auch schon von Natur aus sich nicht im Zustande des Aequilibriums befindet, in dem er wie das Zünglein der ruhenden Wage sich weder hin noch her neigte, und so

---

Tugend gelten nur für gemeine Seelen. Der geistreiche und geniale Mensch aber soll sich über Alles, was Schranke ist, erheben, soll sich erheben über alle Bestimmungen konventioneller und sittlicher Art. Für ihn sei keine Arbeit, sondern nur Genuß, für ihn keine Schamhaftigkeit und keine Ehe; denn diese binden und beschränken ihn. Frei stehe er dem Weibe gegenüber, und kein Aberglaube hindere ihn, dem Drange der Liebe sich hinzugeben. Indem sich das Subjekt über alle Schranken der Sitte hinaussetzt, so hat es den höchsten Genuß der eigenen Freiheit, und darum recht eigentlich Religion; denn welcher Gott könne dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott sei?

auf dem Indifferenzpunkt wäre. Weil aber der bestimmende Einfluß ein ursprünglicher, daher in der Natur des Menschen gegründeter ist, ist er auch unvertilgbar, und kann durch kein Abstine und Sustine der Stoiker und durch keinen Eigensinn der Willkür aufgehoben werden. Ja der Versuch, indeterminirt zu sein, rächt sich jedes Mal. Im Stoicismus; denn der Mensch wird durch die Flucht vor der ihn ergänzenden Außenwelt eben so inhaltslos, als in sich zerrissen, weil er sich von der ihm nothwendigen Ergänzung losreißt und in einen abstrakten, kalten, gefühllosen, unbefriedigenden Zustand versetzt. In der Willkür; indem er sich von seiner eigenen Natur, seinem eigenen Gesetze losmacht, verliert er seinen Mittelpunkt und verfällt ganz dem Einfluß der äußern Natur, die ihn knechtet, blendet, unglücklich und abhängig macht.

§ 48.

Der Mensch ist das Vermögen, das Gute zu wollen.

Im § 14 wurde gezeigt, daß das Gute das Setzen des dem Subjekte angemessenen Objekts mit dem Beziehen desselben auf das Subjekt, oder das Beziehen des Objekts auf das Subjekt im Setzen desselben sei. In diesem Sinne ist nun der Mensch des Guten so wenig fähig, als er es, wie sich zeigte, des Wahren ist; denn, da er als endliches Subjekt das Objekt nicht zu setzen vermag, so vermag er es auch nicht im Setzen auf sich zu beziehen. Vielmehr kann das Wollen des Guten von Seite des Menschen nur darin bestehen, daß er die bereits für ihn bestimmten, also ihm angemessenen Objekte neuerdings, aber aus eigener Entschließung für sich bestimmt. Vermag er dieß, so vermag er auch das Gute zu wollen. Ein solches Vermögen setzt voraus, sowohl, daß es für den Menschen angemessene, ihm entsprechende, also gute Objekte gebe, als auch, daß er dieselben zu erkennen im Stande sei, um sie dann wollen zu können. Alles Verlangen und Streben, und daher auch alles Wollen des Menschen ist bedingt durch Objekte, die ihm auf irgend eine Weise entsprechen, nur durch sie entsteht der Drang des Verlangens. (§ 47.) Es war also stillschweigende Voraussetzung, daß es Gutes für den Menschen gebe, sonst wäre kein Wollen, nicht einmal ein Verlangen möglich. So wäre schon die Thatsache, daß er nach gewissen Objekten

ein Verlangen habe, ein Beweis der Güte gewisser Objekte für ihn; doch muß der Beweis tiefer begründet, es muß die Thatsache erklärt werden.

Gibt es für den Menschen gute Objekte? — so lautet die Frage. Daß die Einheit des Subjekts und Objekts (Gott) ihm, als dem endlichen, synthetisch mit dem Leibe verbundenen Subjekte wirklich gut sei, ist offenbar. Darum ist die absolute Wahrheit ihm, der Vermögen zu erkennen ist, gut; denn nur durch sie erlangt er Erkenntniß. Darum ist das absolut Gute ihm, der Vermögen ist, frei zu sein, gut; denn nur durch das absolut Gute erreicht er die Freiheit. (§ 49.) Aber auch die endlichen Objekte, ob sie gleich dem Subjekte (der Seele) als dem eigentlich Wollenden im Menschen entgegengesetzt sind, stammen doch aus der gleichen Einheit, wie er (das Subjekt), sind auf ihn bezogen, und können daher nicht anders, als ihm entsprechen und mit ihm übereinstimmen. Daher ist im Allgemeinen jedes Objekt für das menschliche Subjekt gut und Alles darf angestrebt und gewollt werden, weil und insofern es aus der gleichen Einheit stammt. Weil aber die Welt Vielheit ist — eine Vielheit von Subjekten und eine Vielheit von Objekten —, Vielheit aber Endlichkeit und Beschränktheit ist, so leuchtet ein, daß für das einzelne Subjekt weder die Gesammtheit der Objekte, noch das nächste beste Objekt ohne Auswahl, sondern für das bestimmte Subjekt auch nur bestimmte Objekte passen, es leuchtet ein, daß für das menschliche Subjekt ein beschränktes und bestimmtes Maß von Objekten gut sei.

Kann nun aber der Mensch die für ihn guten Objekte erkennen, und sie von den nicht guten unterscheiden? Allerdings, weil er als Erkenntnißvermögen eben so sehr weiß, ob die Objekte ihm entsprechen oder gut sind, als er weiß, ob seine Vorstellungen mit ihnen übereinstimmen oder wahr sind. Wir begegnen hier wieder der Thätigkeit der Vernunft, die aber bezüglich der Erkenntniß des Guten die praktische heißt, und als solche das Bewußtsein des letzten Grundes des Guten — die Idee des Guten hat.

Wenn es also Objekte gibt, die für den Menschen gut sind, wenn er ferner sie zu erkennen vermag, so vermag er sie auch zu wollen, da er überhaupt Vermögen zu wollen ist; er ist das Vermögen, das Gute zu wollen.

Erläuterungen.

Wir müssen das Gutsein der Objekte von der Erkenntniß ihres Gutseins und dem Wollen derselben unterscheiden.

1. Das Gutsein der Objekte ist ein objektives, von der Erkenntniß und dem Willen des Subjekts unabhängiges Verhältniß, das weder im Objekte allein, noch im Subjekte allein, sondern in der Bezogenheit beider auf einander, oder in der Uebereinstimmung des Objekts mit dem Subjekte liegt. Stimmte es mit ihm nicht überein, so wäre es nicht gut, auch wenn das Subjekt es für gut hält, und stimmt es überein, so ist es gut, auch wenn es das Subjekt nicht für gut hält. Daher gibt es gute Objekte, die nicht als solche anerkannt werden, und es gelten manche Objekte als gut, die es nicht sind.

Sowohl die Idealisten als die Realisten geben den Grund des Gutseins falsch an. Diese sehen ihn im Objekte; das Gute, sagen sie, liege im Objekte. Aber das Objekt ist nur gut, wenn und weil es dem Subjekte entspricht, das Gute ist also eben so sehr im Subjekte als im Objekte begründet. Jene sehen den Grund des Guten nur im Subjekte, und zwar in dem von seinen Bestimmtheiten oder seinem Inhalt losgerissenen Subjekte (§ 47, 3), also in seiner Willkür und Laune. Was dem Subjekte gefällt, ist gut, sagen sie. Dieß ist es aber nur, wenn es seinen wesentlichen Bestimmtheiten (nicht seinen zufälligen Beschaffenheiten) entspricht, und da die wesentlichen Bestimmtheiten objektiv und nicht von seiner subjektiven Willkür gegeben sind, so ist das dem Subjekte Entsprechende nur dann gut, wenn es ihm nach seiner Objektivität (nach seinem Wesen) entspricht, also wenn es objektiv ist, und es zeigt sich wieder, daß das Gute eben so sehr im Objektiven begründet sei, wie im Subjekte. Das Gute liegt also in der Uebereinstimmung, in der Beziehung beider auf einander, und wer diese Beziehung läugnet, der muß auch läugnen, daß es ein objektiv oder wirklich Gutes gebe. Darum läugnet der Atomismus die wesentliche Güte der Objekte, sie sind nur zufällig auf das Subjekt bezogen, und ihm daher nicht nothwendig gut, besonders läugnet er die objektive Güte der Gemeinschaften, z. B. der Ehe, der Familie, des Staates u. s. w. Sie sind nach ihm nicht im Wesen der Menschheit begründet, sie könnte auch ohne solche Gemeinschaften, etwa in einem sogenannten Naturzustande bestehen,

es ist ihr nicht nothwendig gut, in der Familie, im Staate u. s. w. zu leben. Darum erreicht der Stoicismus nie das Gute, es ist ihm ein in unendliche Ferne gerücktes Ziel; denn er steht auf dem dualistischen Standpunkte, auf dem Subjektives und Objektives nicht übereinstimmen, jenes dieses ewig fliehen und sich vor ihm zurückziehen soll. Weil aber das Gutsein in der Uebereinstimmung des Objekts mit dem Subjekte liegt, so ist offenbar, daß der letzte und tiefste Grund des Gutseins in der das endliche Subjekt und Objekt auf einander beziehenden Einheit, im absoluten Subjekt-Objekte — in Gott liege. Wie Gott das Gute im strengen Sinne des Wortes (§ 14), so ist er auch der letzte Grund, warum für das endliche Subjekt Objekte gut sind; er setzte sie für das Subjekt, sie darauf beziehend, und was nicht von ihm auf das Subjekt bezogen ist, ist auch nicht gut, und kann höchstens den Schein des Guten haben.

Warum ist denn aber nicht jedes Objekt für das menschliche Subjekt gut, da doch in der Welt jedes auf jedes bezogen ist? Die Welt ist eine Vielheit, also ein Objekt vom andern unterschieden, wie auch jedes Subjekt vom andern Subjekt. Daher kann nicht jedes Objekt auf die gleiche Weise auf jedes Subjekt bezogen und jedes für jedes nur insoweit gut sein, als es bezogen ist. Insoweit es nicht bezogen ist, insoweit ist es auch nicht gut. So sind zwar im Allgemeinen alle Objekte für das endliche Subjekt gut, aber nicht alle für das bestimmte Subjekt im bestimmten Falle und in der bestimmten Periode seiner Entwicklung.

Kann denn nun aber der Mensch auch Anderes wollen, als das Gute? Es scheint nicht; denn er kann ja nur wollen unter der Voraussetzung, daß ein entsprechendes, also gutes Objekt ihn anrege. Geschieht dieß nicht, so scheint das Wollen ganz zu unterbleiben. Bekanntlich war dieß die Ansicht des Sokrates und des Platon, die daher die Behauptung aufstellten, der Mensch wolle immer Gutes, und wenn das Gewollte nicht ein wirklich Gutes sei, so dürfe man ihn bloß des Bessern belehren, dann werde er es auch wollen. Kann er also auch Objekte wollen, die nicht gut sind?

Beantwortet man die Frage damit, daß er sich in der Erkenntniß dessen, was gut sei, täuschen und daher auch durch scheinbar Gutes anregen lassen könne, so wird das Böse zu einem bloßen Irrthum des Verstandes, und ist nicht mehr freie That, und die genannten Philo-

sophen haben Recht. Der Mensch will dann nie auf bewußte Weise Böses, und das irrthümlich für gut gehaltene Objekt wird ihn nicht mehr anregen, er wird es also auch nicht mehr verlangen, sobald er eines Bessern belehrt ist. Aber der Mensch kann doch auch auf bewußte Weise Böses wollen, und der Grund ist wieder seine Freiheit, d. h. die Macht, sich von seinen eigenen Bestimmtheiten zu befreien und als frei gewordenes Subjekt zu sein und zu wirken. Denn als solchem, d. h. als freiem Subjekte, entspricht es ihm schon, sich überhaupt zu bestimmen, wenn er auch weiß, daß er sich nur für das bestimmen soll, wofür er bestimmt ist, d. h. für das wahrhaft Gute. Entspricht es ihm aber als solchem schon überhaupt, sich zu bestimmen, so entspricht ihm auch das selbstische Bestimmen, d. h. ein Bestimmen nach Willkür, das nicht nach den für ihn bereits gesetzten Bestimmtheiten ist. Auch das selbstische Bestimmen vermag ihn zum Wollen anzuregen, es scheint ihm angemessen und gut, obwohl er weiß, daß es selbstisch und nicht gut ist. So ist also das Wollen des Bösen möglich, weil es ihm gut scheint, obwohl er weiß, daß es nicht so sei, und es scheint ihm gut, weil ihm, der bestimmendes und frei wirkendes Subjekt ist, jedes Bestimmen entspricht, weil Bestimmen und Freiwirken überhaupt für ihn einen Reiz hat, den Reiz, sich als Bestimmendes und Freiwirkendes zu zeigen.

2. Der Mensch vermag zu erkennen, was gut sei; denn, da er überhaupt zu erkennen vermag, so kann er sich auch eine wahre Vorstellung von dem machen, was gut ist, d. h. von der Beziehung der Objekte auf ihn, mit der Gewißheit der Wahrheit seiner Vorstellung (§ 45). Dieß Erkennen ist Thätigkeit der Vernunft (§ 45, 2), und zwar der praktischen. Sein Proceß ist der nämliche wie der Proceß des Erkennens überhaupt; nur das Objekt der Erkenntniß ist ein anderes, es ist nicht mehr das Objekt in seinem Ansichsein (was es ist), sondern in seinem Bezogensein auf ihn (was es für ihn ist), es ist die Beziehung des Objekts auf das Subjekt, mit einem Worte, es ist das Gutsein des Objekts. Weil aber das Objekt ein anderes ist, so wird die Idee des Wahren, durch welche die theoretische Vernunft erkennt, bei der Erkenntniß der praktischen Vernunft zur Idee des Guten.

Der Mensch erkennt nämlich ein Objekt, wenn er von ihm eine wahre Vorstellung hat und weiß, daß sie wahr sei. Das Bewußtsein

der Wahrheit entsteht aber durch das Bewußtsein des letzten Grundes des Wahren, d. h. durch die Idee des Wahren. Aber indem bei der Erkenntniß des Guten das Objekt nicht mehr das Objekt überhaupt und an sich, sondern seine Beziehung auf das Subjekt, oder das Gutsein ist, so schließt die Erkenntniß des Gutseins das Bewußtsein der Beziehung des Objekts auf das Subjekt in sich. Nun ist aber diese Beziehung nur möglich durch die das Objekt auf das Subjekt beziehende Einheit, durch das absolute Subjekt-Objekt oder das absolut Gute, also auch das Bewußtsein der Beziehung nur möglich durch das Bewußtsein des absolut Guten oder die Idee des Guten, und das Gute und seine Idee ist so wenig ein bloßes Abstraktum aus guten Objekten, als die Wahrheit und die Idee des Wahren abstrakte Begriffe sind (§ 45, 3). Wir können ja die Güte des Objekts, d. h. dessen Bezogenheit auf uns nur darum erkennen, weil es von der absoluten Einheit auf uns bezogen wurde. Wie also die absolute Einheit dem Gutsein der Objekte vorausgeht, so bedingt auch die Idee des Guten jede Erkenntniß des Gutseins; wie könnte sie also, und wie könnte erst die absolute Einheit selbst ein hohles, mattes Abstraktum sein! Sie ist vielmehr, wie die Idee des Wahren, ein dem Menschen angeborner, freilich erst zu entwickelnder Inhalt, der ihm so nothwendig von Natur aus beigegeben ist, als er von Natur aus nothwendig Bewußtsein, Vernunft, erkennende Seele ist.

Erkennt die theoretische Vernunft durch die Idee des Wahren, so geht die Erkenntniß des Guten vor sich durch die Idee des Guten. Ohne sie ist die Erkenntniß des Guten eben so unmöglich, als ohne Idee des Wahren die Erkenntniß des Wahren. Denn, wie die Seele die Uebereinstimmung ihrer Vorstellung mit dem Objekte nur dadurch erkennt, daß sie sich der sie mit ihr zusammenschließenden Macht des absoluten Subjekt-Objekts bewußt wird, welches Bewußtsein eben die Idee des Wahren ist: so erkennt sie auch die Bezogenheit des Objekts auf sie (dessen Gutsein) nur dadurch, daß sie sich der es auf sie beziehenden absoluten Einheit bewußt wird, welches Bewußtsein die Idee des Guten ist.

Wie es endlich unmittelbare und mittelbare Wahrheiten gibt (§ 45, 1), so tritt auch das Bewußtsein des Guten bald unmittelbar, bald mittelbar ein. Jenes ist Thätigkeit des *moralischen Gefühls* oder des Gewissens, dieses der *praktischen Vernunft*. Durch die Stimme des

Gewissens vernimmt der Mensch ohne weitere Vermittlung, was ihm gut sei. Er weiß es ohne weitere Angabe der Gründe, indem er die Wirksamkeit, durch welche das absolut Gute das Objekt schöpferisch auf ihn bezieht, unmittelbar vernimmt, und so von dieser Bezogenheit, also vom Gutsein der Objekte unmittelbar überzeugt ist. Wegen dieser Unmittelbarkeit ergreift das Gewissen uns eben so mächtig, als es unklar und schwankend ist. Es ist ein dumpfes, aber unser innerstes Mark und Gebein durchzitterndes Wogen der Seele. Andere Male wird er des Guten nur durch Mittelgründe bewußt. Er muß, um die für ihn guten Objekte zu erkennen, ihre Vielheit prüfen, mit sich vergleichen und untersuchen, ob sie ihm entsprechen oder nicht. Er hat die Gründe für die Bezogenheit der Objekte auf ihn aufzusuchen, und dieß so lange fortzusetzen, bis ihre Uebereinstimmung mit ihm einleuchtet. Da diese aber nicht durch sich selbst gegeben ist, sondern nur durch die absolute, das Objekt mit dem Subjekt vermittelnde Einheit, so kann sie auch nur durch das Bewußtsein der Einheit einleuchten — durch die Idee des Guten. Auch hier erkennt der Mensch das ihm Gute durch sie, aber sie erwacht in ihm erst durch Gründe, so daß das Bewußtsein des Guten nur ein vermitteltes Bewußtsein ist — die Thätigkeit der praktischen Vernunft, deren Erkenntniß nicht so mächtig ergreift, nicht so schlagend trifft, aber fest und sicher ist. Sowohl für das unmittelbare Bewußtsein des Gewissens, als das mittelbare der praktischen Vernunft bleibt die Idee des Guten der Beweis des Gutseins der Objekte, weil nur durch sie ihre Bezogenheit auf uns, ihre Uebereinstimmung mit uns dargethan ist. Die Idee des Guten aber, wie jede Idee, ist dem Menschen nur als Keim gegeben, der Keim muß erst entwickelt werden. Das Gewissen wie die Vernunft ist ursprünglich nur als Anlage vorhanden, sie müssen erst ausgebildet werden. Daher ist eben so eine Verschiedenheit der Ansichten über das Gute bei verschiedenen Menschen möglich, als begreiflich ist, daß sie in Bestimmung des Guten sich täuschen und daher scheinbar Gutes für wirklich Gutes halten können, und dieß um so leichter, wenn sie durch schlechte Willensakte bereits verdorben sind. Endlich dürfte auch die Nothwendigkeit positiver Aussprüche und Bestimmungen über das Gute einleuchten, um der subjektiven Zersplitterung und der schwankenden Unsicherheit der Ansichten zu begegnen und ein Ende zu machen.

Wenn nun auch der Mensch erkennen kann, was für ihn gut sei, so läßt sich doch nicht a priori bestimmen, welche einzelnen Objekte (Objektivirungen, Handlungen) für ihn in einzelnen Fällen gut seien. Der allgemeine Ausdruck einer solchen Bestimmung heißt Moralprincip. Das höchste Princip alles Gutseins, also auch alles Sittlichen ist das absolut Gute, das absolute Subjekt-Objekt — Gott; denn nur, weil in Gott das Objekt dem Subjekt ganz entspricht, mit ihm zusammenfällt und eins ist, nur darum ist im Endlichen das Objektive auf das Subjektive bezogen, ihm gut. Wie also die absolute Wahrheit das Princip der Logik, so ist das absolut Gute das Princip der Moral. Aber die einzelnen Unterschiede, in welche sich das für den Menschen Gute scheidet, a priori auszusprechen, vermögen wir nicht durch irgend einen Ausdruck, durch irgend ein Princip. Denn, da der Inhalt des dem Einzelnen Entsprechenden nur aus seinem individuellen Wesen entwickelt, das Wesen der einzelnen Individualität aber a priori nicht abgeleitet werden kann, so läßt sich der Inhalt des Guten a priori auch nur im Allgemeinen angeben, aber nicht ins Detail verfolgen. Darum sind die aufgestellten Moralprincipien entweder bloß formeller Natur, d. h. sie geben bloß an, wie und in welcher Absicht wir handeln sollen, oder wenn sie Inhalt enthalten und aussagen, was wir thun sollen, enthalten sie ihn bloß auf allgemeine Weise. Insoweit hat Hegel Recht, wenn er dem Gesetze, dem Rechte, dem Guten alle Festigkeit und Starrheit abspricht, und es nur für ein Flüssiges und Bewegliches erklärt, z. B. in seiner Abhandlung über Sokrates in der Geschichte der Philosophie, 2. Band. Die weitere Auseinandersetzung des für den Menschen Guten ist Gegenstand der Moral oder Ethik *), die hier ihren Anknüpfungspunkt an die Metaphysik hat.

3. Der Mensch vermag die ihm guten Objekte zu wollen — dieß ist eine Folge der frühern Sätze. Er vermag also die für ihn bereits von Gott gesetzten Objekte aus eigener Entschließung und Entscheidung

*) Gewöhnlich erklärt man den göttlichen Willen für das Princip der Moral. Dieß ist richtig; denn er ist ja das absolut Gute. Aber der Ausdruck »göttlicher Wille« hat etwas Schiefes, weil er leicht an Willkür erinnert, die von Gott ausgeschlossen werden muß; das Gute liegt in der ewigen Natur und Wesenheit Gottes. § 14, 3.

noch einmal, aber ideell für sich zu setzen. Dieses Wollen des für ihn Guten ist die Sittlichkeit, welche demnach zu Stande kommt durch ihn selbst und durch das Gute. Durch ihn selbst, d. h. durch seinen eigenen Entschluß setzt er das Gute für sich, er will es. So ist er der Urheber des Gut-Wollens, die Setzung desselben ist sein Werk, und daher sein Verdienst; wir rechnen es ihm an, wie wir umgekehrt auch das Böse, wenn er es will, ihm als sein Werk und seine Schuld zuschreiben und anrechnen. Der Mensch ist in einem viel strengern Sinne des Wortes Urheber des Guten, als er Urheber des Wahren ist. Denn auch wahre Gedanken vermag er in dem im § 45 angegebenen Sinne aus sich zu produciren, aber er producirt sie nicht aus der von seinen Bestimmtheiten frei gewordenen Spitze des Subjekts, also nicht aus eigener Entscheidung und Wahl, sondern aus dem ihm angeschaffenen Inhalte, so daß nicht so sehr er — das freigewordene Subjekt — es ist, der sie producirt, als die ihm angeschaffene Natur; mit einem Worte: er ist nicht der freie Urheber seiner wahren Gedanken, sondern sie sind das nothwendige Produkt seiner geistigen Natur.*)

Allein der Mensch ist nicht der alleinige Urheber des Wollens des Guten; denn sonst wäre gut, was er immer will, und darum gut, weil er es will — ein Idealismus, der den Menschen zu Gott macht, und durch die tägliche Erfahrung widerlegt wird, sondern sein Wollen ist nur dadurch gut, daß er die ihm entsprechenden, d. h. guten Objekte will, es ist gut durch das Gutsein der Objekte. So ist er zwar Urheber, aber nur Mit-Urheber des Wollens des Guten; denn er setzt für sich noch einmal das, was bereits für ihn gesetzt ist, und nur, wenn er das bereits für ihn Gesetzte will, ist sein Wollen gut.

Wie das Erkennen ein Rekonstruiren des Wirklichseins der Objekte, so ist das Wollen des Guten ein Rekonstruiren des Gutseins, ein Bethätigen und Bestätigen desselben, und setzt es somit schon voraus. Das

*) Nur insofern er durch seine aus freiem Entschlusse hervorgehende Anstrengung wahre Gedanken producirt, ist er auch der freie Urheber derselben, der freie Urheber seiner Bildung, seines Wissens u. s. w., oder eigentlich der freie Urheber seiner Anstrengung, aus der dann Gedanken, Bildung u. s. w. nothwendig folgen.

Gutsein oder (da es als die Bezogenheit des Objekts auf das Subjekt die beziehende Einheit, das absolute Subjekt-Objekt oder Gott zur es hervorbringenden Voraussetzung hat) Gott ist also der erste Grund, der erste Urheber, und der wollende Mensch ist der Mit-Urheber des guten Wollens. Weil das Gute — also Gott — den Menschen zum Wollen anregt, so ist das Gute (Gott) das Motiv (die causa movens), in Folge dessen er sich, aber aus sich, bewegt, entschließt. Das Gutsein ist aber die Bezogenheit des Objekts auf ihn; so ist der Mensch dann Mit-Urheber des guten Wollens, wenn er die Bezogenheit will, oder wenn er die Objekte wegen ihrer Bezogenheit auf ihn will. Da diese die beziehende Einheit, d. h. Gott zum bewirkenden Grunde hat, so ist der populäre Ausdruck, der Mensch wolle dann das Gute, wenn er wolle, was Gott will und weil er es will, ganz richtig.

Daß das Wollen gut sei, hängt daher von einer doppelten Bedingung ab: das gewollte Objekt muß auf den Menschen bezogen, gut sein — Inhalt oder Materie des Wollens —, und er muß es wollen, weil es auf ihn bezogen, gut ist — Motiv oder Form des Wollens. Freilich schließt der Inhalt das Motiv in sich oder die Materie schließt die Form in sich, und eben so umgekehrt; denn der Mensch will das auf ihn bezogene Objekt nur, wenn er es wegen der Bezogenheit will. Will er es aus einem andern Grunde, so will er eigentlich diesen andern Grund. Umgekehrt, indem er das Objekt will, weil es auf ihn bezogen ist, so kann er die Bezogenheit nicht wollen, ohne das Objekt zu wollen. Wird aber der Inhalt (die Materie) vom Motiv (der Form) gewaltsam getrennt, und nur das eine ohne das andere gewollt, so entsteht der bloße Schein des guten Wollens, nicht es selbst, nur daß es viel mehr erreicht wird, wenn das Motiv gut ist.

Wird der gute Inhalt gewollt, aber nicht aus dem rechten Motive, d. h. wird das gewollt, was gut ist, aber nicht deßhalb, weil es gut ist, so entstehen praktisch die sogenannten legalen Handlungen, die keinen sittlichen Werth haben, oft sogar sehr unsittlich, wenn sie Pharisäismus sind; theoretisch aber, weil nur der gute Inhalt, nicht das Motiv des Handelnden berücksichtiget wird, entstehen objektivistische Moralsysteme, in denen der Begriff der sittlichen Güter, d. h. der durch das Wollen erreichten und hervorgebrachten Objekte einseitig hervorgehoben, der Begriff der Pflicht aber einseitig vernachlässigt wird. Schleiermacher und

Hegel gelten als Repräsentanten dieser Auffassung. Wird umgekehrt alles Gewicht auf das Motiv (die Form) gelegt, der Inhalt aber für gleichgiltig erklärt, d. h. wird erklärt, das gute Wollen (das Sittliche) liege nur in der Absicht des Subjekts, wer es redlich meine, er möge wollen was immer, handle gut und sittlich, so kommt man praktisch auf die Sophistik des Satzes, daß der Zweck (die Absicht) die Mittel heilige, theoretisch aber auf subjektivistische Systeme, in welchen der Begriff der Pflicht oder der Verbindlichkeit (d. h. weil ich verbunden bin, habe ich zu handeln ohne Rücksicht auf das, was geschehen soll) Alles entscheidet, der Begriff des sittlichen Gutes aber bedeutungslos ist, und als deren Repräsentanten in neuerer Zeit Kant und Fichte angesehen werden müssen.

Da das Motiv das Entscheidende ist, indem der von guter Absicht Geleitete das Gute will, und wenn er irrt, nur aus Mangel der Erkenntniß desselben irrt, aber bereit ist, bei besserer Erkenntniß das wahrhaft gute Objekt zu wollen, so ergibt sich von selbst, daß das gute Wollen viel mehr erreicht sei, wenn das Motiv gut ist, als wenn bei schlechtem Motiv ein gutes Objekt angestrebt wird. Es ist daher eine schiefe Auffassung Hegel's, wenn er der guten Absicht so wenig Werth beilegt, und der Moralität, d. h. dem Handeln aus guter Absicht, in seiner Rechtsphilosophie einen so untergeordneten Standpunkt anweiset, und in der Geschichte der Philosophie (Band II, S. 115 und S. 116) sogar ausspricht, daß Sokrates mit Recht verurtheilt worden, weil er dem allgemeinen Bewußtsein des Volkes widersprochen, und gegen seine Ueberzeugung nicht anerkannt habe, daß er schuldig sei. Fichte, System der Ethik, I. Bd. S. 101—103.

§ 49.

Durch Wollen des Guten vollendet sich der Mensch.

Indem der Mensch die guten Objekte will, setzt er sie für sich aus eigenem Entschluß. Dieses Beziehen ist aber nicht bloß ein ideelles und einseitiges; denn, da die guten Objekte für ihn gesetzt sind, und somit ihm angehören, so vereinigt er sich, indem er sie will, mit ihnen und hat sie. Sie sind für ihn und an ihm. Dadurch ist sein Mangel und

das Bewußtsein desselben aufgehoben, er ist durch sie ergänzt und erfüllt. Er ist das, was ideell als seine Bestimmtheit an ihm war, reell und wirklich geworden, er ist vollendet. Indem er das ist, was er werden sollte, ist er gut, befriedigt, frei. Er ist gut, weil er sich jene Realität und Objektivirung gab, die seinen ihm gegebenen Bestimmtheiten, seiner Idee entspricht, und weil er sie sich aus eigener Entscheidung gab, ist eigentlich er gut, da er der Urheber oder wenigstens der Mit-Urheber seines Gutseins ist. Eben so ist er befriedigt; denn, indem er sich die guten Objekte gab, so hat und genießt er sie, sein Drang und sein Verlangen ist gestillt. Er hat nicht bloß das Bewußtsein der Befriedigung, sondern auch, daß er der Mit-Urheber derselben ist. Und weil befriedigt, so ist er auch frei. Weil er das ist, was er verlangte, weil er das erreicht, was als Mangel ihn beschränkte, sind ja die ihn beengenden Schranken gefallen, er ist frei geworden. Dieses durch sein Wollen des Guten bewirkte Gutsein ist die realisirte Sittlichkeit.

Es ist nun aber auch begreiflich, daß der Mensch durch Wollen schlechter Objekte sich nicht ergänze und nicht vollende, also nicht frei und befriedigt, sondern unfrei und zerrissen werde. Denn die schlechten Objekte sind ihm nicht angemessen, können ihn also nicht ergänzen; da aber das Bewußtsein des Mangels und der Drang ihn zu decken bleibt, so bleiben auch die Schranken, die ihm, weil er sie niederzureißen gedrängt ist, lästig sein, und immer lästiger werden müssen, je mehr und je öfter er unangemessene, unbefriedigende Objekte sich eigen zu machen sucht. Sie bewirken immer größern Zwiespalt zwischen seinem Drang und seinem Zustand, zwischen dem, was sein soll, und was wirklich ist. So wird der Mensch schlecht anstatt gut, seine Realisirung (Objektivirung) entspricht der Idee nicht. Das durch sein Wollen des Schlechten bewirkte Schlechtsein ist realisirte Unsittlichkeit.

Erläuterungen.

1. Die Vollendung des Menschen ist Sittlichkeit. Sie ist sein durch das Wollen des Guten von ihm selbst gesetztes Gut.

Sittlichkeit scheint zunächst nur Vollendung des Willens zu sein, so daß durch sie der Wille gut und moralisch werde, ohne daß der Mensch seine Befriedigung erlange. Man schreibt daher der Sittlichkeit wohl den eigentlichen Werth des Menschen zu; nur der Sittliche verdiene

Achtung, sagt man, aber man traut ihr doch nicht die Kraft zu, den Menschen zu vollenden und zu befriedigen. Die Glückseligkeit sei nicht die nothwendige Folge der Sittlichkeit, und der Kampf des Sittlichen mit dem Schicksal gilt zwar als ein erhabenes, aber doch als ein tragisches Schauspiel. Wenn Sittlichkeit die auf freie Weise vom Menschen vollbrachte Aneignung der ihm guten Objekte, wenn sie Vereinigung derselben mit ihm ist, so wird er nothwendig durch sie erfüllt und befriedigt; in der Sittlichkeit muß nicht bloß die Pflichterfüllung, sondern auch der Genuß, die Seligkeit des Menschen und in der vollkommenen Sittlichkeit auch sein voller Genuß, seine volle Seligkeit liegen. Daß die Erfahrung dieß nicht bestätigt, ist nur ein Beweis seines zerrütteten Zustandes; aber der Idee nach fallen beide nothwendig zusammen, Glückseligkeit ist das nothwendige Ergebniß der Sittlichkeit, jene ist in dieser schon mitenthalten. Wird daher das höchste Gut des Menschen, d. h. dasjenige, was ihn vollendet, als bloße Glückseligkeit gefaßt, so ist diese Bestimmung eben so einseitig und abstrakt, als wenn es als bloße, von der Glückseligkeit getrennte Sittlichkeit gefaßt wird. Ja, selbst als Sittlichkeit und Glückseligkeit, d. h. so, daß diese nur die äußere Beigabe jener, mit ihr bloß in einem mechanischen Verhältniß wäre, ist das höchste Gut des Menschen nicht richtig bestimmt.

Als bloße Glückseligkeit faßt es die Lehre, welche im Angenehmen und im Vergnügen die höchste Vollendung des Menschen findet — der Epikuräismus (Hedonismus oder Eudämonismus), der behauptet, seine höchste Aufgabe sei Genuß, und nur darum manchmal entsagt, um die möglichst größte Summe des Genußes zu haben. Aber der Hedonismus vollendet nicht; denn nur der aus dem Wollen guter Objekte hervorgehende Genuß, nur Sittlichkeit befriedigt. Als bloße abstrakte Sittlichkeit faßt es der Stoicismus, der das Sittliche auch ohne Befriedigung für das höchste Gut, und den Weisen für den König, für den Reichen hält (sapiens rex est, dives est ist der bekannte Spruch der Stoiker), nicht als ob der Weise den Genuß dieser Güter habe, sondern weil er sich in seiner innern Festigkeit über ihn hinauszusetzen vermöge. Aber der Stoicismus vollendet gleichfalls nicht; denn im gewaltsamen Losgerissensein von den ihm angemessenen Objekten kann der Mensch unmöglich seine volle Befriedigung finden, und nur ein bizarres, erzwungenes und kein vollendetes Dasein haben.

Die Kantische Ethik ist eigentlich Stoicismus, doch geht Kant insoweit über die Stoiker des Alterthums hinaus, als er für die Sittlichkeit eine entsprechende Glückseligkeit und daher einen allmächtigen Gott postulirt, der dem Sittlichen diese verschaffe. Daher ist ihm nicht Sittlichkeit allein das höchste Gut, sondern Sittlichkeit und die dem Sittlichen verschaffte Glückseligkeit. Aber Befriedigung und Glückseligkeit ist nach dieser Ansicht nicht die nothwendige und natürliche Folge der Sittlichkeit, sondern ist durch die Macht Gottes herbeigeführt; sie wird vom Menschen (allerdings verdienter Maßen) empfangen, aber nicht mitbewirkt, und ist daher nicht das aus der Sittlichkeit selbst fließende, sondern ihr äußerlich verschaffte Ergebniß. Aber eben darum, weil die Glückseligkeit der Sittlichkeit äußerlich bleibt, ist die Kantische Fassung des für den Menschen höchsten Gutes nicht die richtige. Denn, da der Sittliche sich selbst die ihm guten Objekte eigen macht, so ist er, wie der Mit-Urheber seiner Sittlichkeit, so auch der Mit-Urheber seiner Glückseligkeit; diese steht in einem innern und nothwendigen Zusammenhang mit jener. Und dieß findet nicht bloß bei der natürlichen Bestimmung des Menschen statt, sondern trifft auch bei seiner übernatürlichen ein, die ihm durch die Erlösung gegeben ist. Wenn auch im Reiche der Erlösung Gott der Haupt-Urheber der Sittlichkeit wie der Glückseligkeit ist, so muß doch auch der Mensch jene und mit ihr diese mitbewirken, und sobald er die ihm guten Objekte setzen kann und wirklich setzt, eben so sittlich als befriedigt sein; die Befriedigung ist der Sittlichkeit nicht mehr äußerlich, sondern ihr nothwendiges Ergebniß. Die katholische Auffassungsweise des für den Menschen höchsten Gutes ist die wahre, und nicht die protestantische. Die Vollendung des Menschen ist zwar ein Werk des erlösenden Gottes, aber mitbewirkt durch den Menschen selbst.

2. Der Mensch vollendet sich durch die Fürsichsetzung guter Objekte, und gibt sich den Zustand der Freiheit. Die Freiheit als Zustand ist wohl zu unterscheiden von der Freiheit als Vermögen. Als dieses ist sie das Vermögen zu wollen, d. h. aus eigener Entscheidung Objekte ideell für sich zu setzen, und ist der Grund und Ausgangspunkt der Freiheit als Zustand, welche als solcher ihr Resultat und Schlußpunkt, d. h. die nothwendige Folge ihres rechten Gebrauches ist.

Freiheit als Zustand ist nämlich Schrankenlosigkeit, Unabhängigkeit (nach Hegel die wahre Unendlichkeit), und zwar Unabhängigkeit von

allen jenen Schranken, welche irgend ein Wesen vermög' seines Begriffes beengen. Dasjenige, dessen irgend ein Wesen vermög' seines Begriffes nicht bedarf, ist keine Schranke für dasselbe. So ist es für den Stein keine Schranke (Abgang), empfindunglos, für das Thier, vernunftlos zu sein. Indem nun der Mensch sich durch die Freiheit als Vermögen das gibt, dessen er bedarf, und wozu er vermög' seines Begriffs gedrängt ist, ist er schrankenlos, unabhängig, frei; er hat sich den Zustand der Freiheit gegeben. Die Freiheit als Zustand fällt daher mit der Sittlichkeit zusammen; der Freie ist sittlich, und der Sittliche ist frei, und nur der Freie ist sittlich, und nur der Sittliche ist frei, und es ist klar, daß Freiheit wie Sittlichkeit das Ergebniß der Ergänzung des Geistes durch den freien Willen sei, und daß daher Ehe, Familie, Staat u. s. w. weil ergänzende, eben so frei machende als sittliche Gemeinschaften seien.

Liegt aber die wahre Freiheit in der Ergänzung des Menschen durch die ihm guten Objekte, so liegt sie weder in der Willkür noch im Stoicismus. Es ist schon § 47, 3 gezeigt worden, daß der Willkürliche in allen seinen verschiedenen Formen die Freiheit in der Unabhängigkeit des Menschen von den ihm gesetzten Bestimmtheiten, also von seinem eigenen Gesetze zu finden glaube. Er wähnt dann frei zu sein, wenn er thun darf, was ihm beliebt. Aber durch ein solches Thun gibt sich der Mensch nicht das, was ihm fehlt, er hebt also die Schranken nicht auf, die ihn hemmen, sondern zieht dafür mehrere und stärkere um sich, indem er solche Objekte sich eigen macht, die ihm zuwider sind. Der Willkürliche wird der Sklave seiner Launen und Leidenschaften; anstatt sie zu beherrschen und frei zu sein, wird er beherrscht und ihnen unterthan. Auch das Ziel, das der Stoiker anstrebt (denn zu erreichen vermag er es nicht), ist nicht die ächte, sondern nur abstrakte Freiheit. Der Stoiker glaubt frei zu sein, wenn er sich zwingt, unberührt von den Objekten und in durch Nichts bewegter und durch Nichts gestörter Ruhe zu sein. Aber, eben weil er sich zwingt, weil er gewaltsam den naturgemäßen Drang nach den ihn ergänzenden Objekten unterdrückt, so ist er in einen unnatürlichen Zustand eingezwängt; wie sollte ein solcher Zustand ein Zustand der Freiheit sein?

3. Es bleibt noch übrig das Gegentheil der Selbstvollendung des Menschen, die Unsittlichkeit zu betrachten — ihre Möglichkeit, ihr Wesen, ihre Folgen.

Auch bei der Unsittlichkeit ist die unsittliche (böse) That vom unsittlichen Zustande zu unterscheiden. Durch jene entsteht dieser, sie begründet ihn, und wird sein alleiniger Urheber. Die unsittliche That ist die aus dem freien Entschlusse hervorgehende, daher bewußte Fürsichsetzung eines für den Menschen nicht guten, für ihn nicht bestimmten Objekts. Eine solche That ist moralisch böse, und das moralisch Böse ist nichts anderes als die unsittliche That, und unterscheidet sich durch den freien, aber verkehrten Entschluß vom metaphysisch Bösen, d. h. von der bereits im Begriffe eines Geschöpfs begründet sein sollenden Unvollkommenheit, und vom physisch Bösen oder dem Uebel, d. h. vom bloßen Leiden, sei es unmittelbar durch ein moralisch Böses entstanden oder nicht; denn mittelbar kann alles Uebel nur durch moralisch Böses entstanden sein. Die Möglichkeit des moralisch Bösen steht und fällt mit der Freiheit der menschlichen Seele, sie ist sein einzig möglicher Erklärungsweg. Geht die unsittliche That nicht aus der Freiheit hervor, so ist sie nothwendig, verläuft sich in den nothwendigen Causalnexus, und hat daher Gott zum Urheber, wenn wir ihr nicht auf dualistische Weise ein eigenes Princip neben Gott und außer Gott vindiciren wollen. Dadurch ist aber der Begriff des moralisch Bösen (eigentlich schon der Begriff einer jeden freien That) aufgehoben, und dafür der Begriff des metaphysisch Bösen gesetzt, und dieses Gott in das Gewissen geschoben, der offenbar der Urheber aller jener Unvollkommenheiten sein müßte, die schon mit dem Begriffe des Geschöpfes verknüpft sein, also schon in seiner Natur liegen sollen. Dabei bleibt freilich unerklärlich, warum der Mensch sich selbst anklagt und sich Vorwürfe macht, wenn er Böses gethan und nicht vielmehr der Natur und ihrem Schöpfer grollt, daß er ihn mit solchen Armseligkeiten und Unvollkommenheiten geschaffen hat. Soll daher der Begriff des moralisch Bösen bestehen, so ist es nur aus der Freiheit des Menschen erklärlich; ist er nicht frei, so kann es auch kein moralisch Böses geben.

Das moralisch Böse ist daher nicht ein bloßer Mangel und Abgang des Guten, nicht eine bloße Unvollkommenheit. Da der Mensch nichts Reelles zu setzen, also auch nicht für sich zu setzen vermag, so entstand die Ansicht, daß das Böse überhaupt, also auch das moralisch Böse nur etwas Negatives, ein bloßer Mangel, eine bloße Beraubung sei. So erklärt der hl. Augustin den bösen Willen bloß für ein Gebrechen, für

einen Mangel, den sich der Böse zuzieht, indem er von dem abfällt, was auf allerhöchste Weise ist, d. h. von Gott, um sich an etwas zu ergeben, das geringeres Sein hat. De civit. Dei, l. 12, c. 7. Aber die unsittliche That, wenn sie auch kein reelles Objekt zu setzen vermag, ist doch der Versuch eine neue Beziehung der Objekte auf den Menschen zu setzen, der Versuch, die von Gott gesetzte Ordnung zu stören, also nicht bloß ein Mangel, nicht bloß eine Unvollkommenheit und Negation, sondern eine positive, wenn auch nicht sich realisirende, aber jeden Falls ideelle (d. h. verlangte oder gewollte) Setzung, eine Opposition gegen die Position Gottes, und daher auch der durch sie entstandene Zustand nicht bloß der negative Zustand des Mangels, sondern der positive der Entgegensetzung.

Da aber das moralisch Böse eine frei gesetzte und vom Menschen allein*) gesetzte Opposition ist, so ist es noch viel weniger ein bereits im Begriff des Endlichen begründeter Mangel, eine in der Natur desselben liegende Unvollkommenheit, so daß Endlichsein und Bösesein dasselbe wäre. Leibnitz (und mit ihm stimmt hierin Spinoza überein) hat daher Unrecht, wenn er in der Theodicee das Böse für eine bloße Beraubung und Unvollkommenheit hält, die ursprünglich sei, und in der idealischen Natur der Kreatur gesucht werden müsse, indem die eingeschränkte Fähigkeit der Kreaturen die Ursache der Fehler sei, die in ihren Thaten sind. „Allein wo werden wir die Quelle des Bösen finden, die wir alle Wesen von Gott herholen? Hierauf dient zur Antwort; sie müsse in der idealischen Natur der Kreaturen gesucht werden; so ferne nämlich diese Natur in den ewigen Wahrheiten, die in dem Verstande Gottes sind, und von seinem Willen gar nicht abhängen, erhalten gewesen. Denn man muß bedenken, daß in der Kreatur noch vor der Sünde eine ursprüngliche Unvollkommenheit sei, weil ihr Wesen gewisse Schranken hat." Theod. I, § 20. „Der berühmte Keppler hat von der natürlichen Trägheit der Körper geredet. Man kann diese Sache für

*) Das Wollen des Guten hat den Menschen nur zum Mit-Urheber, zum ersten und eigentlichen Urheber aber Gott (§ 48, 3). Da aber das Gutsein der Objekte (Gott) den Menschen nur anregt, es für sich zu setzen, nicht aber anregt, sich dagegen zu setzen, so ist er, sobald er sich entgegen oder Böses setzt, der alleinige Urheber desselben.

ein vollkommenes Bild, ja für ein rechtes Muster der ursprünglichen Einschränkung der Kreaturen ansehen, um zu zeigen, daß die Privation oder der Mangel eines Guten das Wesentliche der Unvollkommenheiten und des Bösen sei, die sich sowohl in der Substanz als in ihren Handlungen befinden." Theod. I, § 30. „Das Böse ist demnach wie die Finsterniß: und es besteht nicht nur die Unwissenheit, sondern auch der Irrthum und die Bosheit formaliter in einer gewissen Art der Beraubung oder eines Mangels." I, § 32. Im Gegentheil die Kreatur, das Endliche als solches und somit auch der Mensch als solcher, ist gut; denn er ist das, was er vermög' seines Begriffs sein soll, es geht ihm nichts ab, was ihm vermög' seines Begriffs zukommen soll, und er wird erst böse, wenn er aus freiem Entschluße ihm unangemessene Objekte für sich setzt. Daß er nicht unendlich ist, ist für ihn kein Mangel; wäre er aber schon vermög' seines Begriffes böse, so läge der Grund und Ursprung des Bösen nicht in ihm, sondern in Gott.

Ist aber das moralisch Böse eine aus dem Mißbrauch des freien Willens entsprungene That, so ist es auch nicht ein zur Entwicklung des Geistes nothwendiges Moment, — es werde dieses in was immer für einer Form gedacht. Es ist nicht ein nothwendiges Moment in der Form eines dem Geiste beigegebenen Stachels, einer (sei es dem unendlichen oder endlichen Geiste oder der menschlichen Seele) nothwendigen Bedingung zu seiner Entwicklung. Man hat gesagt (und diese Gedanken finden wir schon bei Lactantius und bei Scotus Erigena, in neuerer Zeit hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit *) benützt,

*) Nach Schelling ist nämlich das Böse deßhalb allgemein wirklich, damit Gott seine allmächtige Liebe in der Ueberwindung und Beherrschung des Bösen zeigen und offenbaren könne; ohne Böses, glaubt er, wäre die Offenbarung der göttlichen Liebe unmöglich. »Gott als Geist ist die reinste Liebe: in der Liebe kann aber nie ein Willen zum Bösen sein, eben so wenig auch im idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstehen müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne, und er muß un-

und Blasche in der Schrift „das Böse in Einklang mit der Weltordnung, 1827" auf die Spitze getrieben), wie alles Leben sich aus Gegensätzen entwickle, so bedürfe auch das Gute eines Gegensatzes, an dem es sich spanne und weiter schnelle, es bedürfe am Gegensatz des Bösen eines Ferments seiner Thätigkeit, das ganze Leben des Geistes würde versumpfen ohne die mächtige Aufregung der Leidenschaften, ohne Kampf mit der Sünde, ohne Gegensatz des Bösen, nach den Worten des Dichters:

Des Menschen Thätigkeit kann nur zu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh',
D'rum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der wirkt und reizt und muß als Teufel schaffen.

Kurz, man hat gesagt, das Böse sei nicht die That des freien Willens, sondern die nothwendige Bedingung der Entwicklung des Geistes zum Guten.

Allerdings erwächst das Leben aus Gegensätzen nach dem alten Satze Heraklit's: der Widerspruch sei der Vater der Dinge, aber es erwächst nur aus ergänzenden und nicht aus vernichtenden Gegensätzen. Darum kann das Gute unmöglich aus dem Bösen erwachsen; denn, wie dieses nicht jenes zu fördern und zu ergänzen, sondern es zu vernichten und zu zerstören strebt, eben so muß das Gute seiner Natur nach

---

abhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen: so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins sein, und wäre nicht mehr die Liebe. — — — So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muß von der Liebe abgewandt, ein eigener und besonderer Wille sein, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finsterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind, und von Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.« Schelling's Untersuchungen über die Freiheit, S. 453 u. folg.

einen Vernichtungskampf gegen das Böse führen. Das Gute hat vielmehr schon in sich selbst seine ergänzenden und weitertreibenden Gegensätze, es bedarf also nicht des Gegensatzes des nach seiner Vernichtung strebenden Bösen. Solche Gegensätze sind das Bedürfniß der eigenen Entwicklung als Gegensatz des Seinsollens und Nochnichtseins, das Bedürfniß der wechselseitigen Hilfeleistung als Gegensatz des Fürsich- und Für-Andere-Seins, das Bedürfniß der Ordnung und Unterordnung als Gegensatz der beherrschenden Einheit und der beherrschten Vielheit.

Aber, warum sehen wir denn gerade im menschlichen Leben, daß ohne Stachel des Bösen, ohne den mächtigen Hebel der Leidenschaften die Thätigkeit des Menschen gelähmt sei, und nichts Großes geleistet werde? Ach! weil alle Wurzeln und Fasern des menschlichen Lebens bereits durch das Böse vergiftet sind, so haben die von der Natur dem Menschen eingeschaffenen Gegensätze ihre Spannkraft verloren, und wir können uns kaum mehr einen Begriff machen, wie das Leben sich durch die naturgemäßen Gegensätze entzünde, und wir können es um so weniger, je mehr das sittliche Leben erstorben ist und an Kraft verloren hat. Denn, ist dieß geschehen, so müssen freilich, weil die naturgemäßen Gegensätze nicht mehr wirken, andere Triebfedern den Willen in Bewegung setzen, — statt des Durstes nach Wahrheit die Qual des Irrthums, statt der Idee des Guten der Schmerz der Schuld, statt der ergänzenden Liebe der feindliche Egoismus, statt des Dranges nach dem Höhern die Sorge für das Materielle u. s. w. Müller, die christl. Lehre von der Sünde, I. B. S. 495 u. s. w. Naturgemäß ist es aber nicht so, naturgemäß ist also auch das Böse nicht eine nothwendige Bedingung des Guten.

Aber das Böse ist auch nicht ein zur Entwicklung des Geistes nothwendiges Moment in der Form einer Durchgangsperiode, die er durchmachen müsse, um zum vollen Gute und zum vollen Bewußtsein desselben zu kommen.

Der Geist sei — und dieß ist im Wesentlichen die Hegel'sche Ansicht — zuerst in seiner Unmittelbarkeit, in seiner noch unbefangenen Einheit mit dem Allgemeinen und Objektivgiltigen, d. h. dem Weltgeiste, dessen Wille eben das Allgemeingiltige oder Gute ist. Dieß sei der Zustand der Natürlichkeit, der Naivetät, der Unschuld. Allein, indem er sich entwickelt, muß er aus diesem Zustand heraus, und in Gegensatz

treten mit ihm, es liegt im Processe, den der Weltgeist auch im Einzelnen durchmacht, sich der Verknüpfung mit dem Allgemeinen und Objektivgiltigen zu entfremden, sich auf sich, auf seine Besonderheit und Subjektivität zu stellen, und in dieser Entfremdung und Besonderung, in diesem vom Allgemeinen losgetrennten Subjektivismus und Egoismus besteht das Böse. Das Böse ist daher nach dieser Ansicht nothwendig, es ist eine nothwendige, von der Idee geforderte, ihr gemäße und entsprechende Durchgangsphase. Es ist insoweit so wenig das Böse, als die Unschuld das Gute ist; sondern wie die Unschuld ein Böses ist, wenn in ihr verharrt würde, ohne in die weitere Entwicklungsphase überzugehen, so ist diese zweite Periode (die Periode der Besonderung und der Subjektivität) zwar die Periode des Bösen, aber dennoch gut, weil nothwendig und der Idee entsprechend, und wird nur böse, wenn der Geist sich in ihr befestigt und erstarrt, statt zur Allgemeinheit und Objektivität des Guten zurückzukehren. Denn durch die ihm immanente Natur getrieben sich zu entfremden und zu besondern, ist er eben so getrieben die Besonderung aufzugeben, und mit dem Allgemeinen sich zu versöhnen, und nun auf bewußte und freie Weise jenen Inhalt zu haben, den er in der Phase der Unschuld auf bewußtlose und unmittelbare Weise hatte. Aber erst dieser letzte Zustand ist der Zustand des Guten und Sittlichen, es ist nicht mehr der Zustand bloßer Unschuld, sondern des durch Ueberwindung der Schuld vermittelten Guten — der Zustand der Vollendung und auch des vollen Bewußtseins desselben. Erst, wer das Böse verkostet, wisse den wahren Werth des Guten zu schätzen.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die meisten Menschen faktisch nur durch das Böse zum Guten zurückkehren, daß sie aufgeschreckt durch den Stachel der Schuld und der Strafe, nachdem sie die bittere Frucht des Bösen genossen, sich ermannen, und nun erst das Gute schätzen, das sie in seiner Unmittelbarkeit, in der Unschuld nicht zu bewahren vermochten. Aber hier handelt es sich nicht um das, was gewöhnlich geschieht, sondern darum, ob es so geschehen müsse und so geschehen solle. Jeder wird zugestehen, daß die naive und schüchterne Unschuld, so schön sie dem Jüngling und insbesondere der Jungfrau steht, doch nicht die Vollendung des Sittlichen sei; denn offenbar steht die im Kampfe bewährte und befestigte Tugend höher, als die durch jede scharfe Luft gefährdete Unschuld. Aber die Frage ist, ob, um zur Höhe männlicher

Tugend zu kommen, der Gang durch die Schuld, die Befleckung mit dem Bösen nothwendig sei, und auf diese Frage muß ein entschiedenes Nein erfolgen. Denn, ist das Böse, mit dem der Geist sich beflecken soll, wirklich eine nothwendige Phase seiner Entwickelung, so ist es nicht mehr Böses; was in seiner Natur gegründet, also auf ihn bezogen ist, das ist sein Gutes. Ist es aber wirklich ein Böses, so kann es unmöglich ein ergänzender Gegensatz, eine nothwendige Phase seiner Entwicklung sein, das wahrhaft Böse wirkt vernichtend, und nicht ergänzend auf ihn.

War bisher die Rede von der unsittlichen That, so ist nun auch ihr Erfolg, der unsittliche Zustand zu betrachten. Der Mensch, indem er ihm unangemessene Objekte will, bezieht sie auf sich, setzt sie für sich, allerdings nur subjektiv und einseitig, weil sie nicht objektiv und wechselseitig für ihn gesetzt sind. Dadurch erfüllt und ergänzt er sich nicht bloß nicht, er beraubt sich nicht bloß des ihm Guten — insoweit wäre sein Zustand ein bloßer Mangel und Abgang, eine bloße Privation — sondern er gibt sich, insoweit es von ihm abhängt, und er es im Stande ist, unangemessene Bestimmtheiten, ein unangemessenes Dasein, einen schlechten Zustand. So ist der Mensch, weil er böse ist und unsittlich handelt, nun auch in einem bösen und unsittlichen Zustand, sein Dasein ist unsittlich geworden; die Folge unsittlicher Handlungen ist die Unsittlichkeit.

Dieser Zustand ist daher eben so der eigene Zustand des Menschen, als er ein Zustand der Unfreiheit und Unbefriedigtheit ist. Denn, indem der Mensch nicht das wurde, was er werden sollte, der Drang es zu werden aber dennoch bleibt, so bleibt er beschränkt, unfrei und unbefriedigt, und er ist und wird um so beschränkter, je mehr die Bestimmtheiten, die er sich gegeben hat, Einfluß auf ihn gewinnen, und in ihrer anreizenden Rückwirkung ihn hemmen, sich einen angemessenen und guten Zustand, also einen Zustand der Freiheit zu geben. Der Zustand der Unfreiheit zeigt sich demnach in der Unbehaglichkeit und Zerrissenheit seines ganzen Wesens, in der aus der Rückwirkung der unangemessenen Bestimmtheiten auf ihn entspringenden Neigung zum Bösen, mit der die Verfinsterung des Erkenntnißvermögens nothwendig verbunden ist, weil die zum Bösen geneigte Seele die Wahrheit nicht so gerne sucht und nicht so leicht findet, da ihr Dasein und Zustand der Wahrheit entfremdet

und von ihr abgewendet ist. So wird durch das moralisch Böse zunächst die Seele des Menschen geändert, sie ist nicht, wie sie sein soll. Aber deßhalb kann sie auch als das den Leib gestaltende Princip den Leib nicht so bilden, wie sie sollte; es muß Disharmonie zwischen ihr und ihm eintreten, deren nothwendige Folge Krankheit, Auflösung und Tod ist. (§ 43.)

Ist die unsittliche That das moralisch Böse, so ist der schlechte Zustand, sobald man von seiner Entstehung absieht und ihn bloß als Dasein betrachtet, das physisch Böse oder das Uebel, die Folge des moralisch Bösen. Damit soll nicht behauptet sein, daß jedes Uebel, das den einzelnen Menschen trifft, Folge seiner eigenen, sondern nur daß es Folge der moralischen Verschuldung überhaupt sei. Gäbe es kein moralisch Böses, so könnte es auch kein physisch Böses geben; Gott, der nicht der Urheber des einen ist, ist auch nicht der Urheber des andern.

§ 50.

Der Mensch ist beschränkte Person.

Der Mensch ist die synthetische Verknüpfung der Seele und des Leibes, der Mensch ist das endliche Subjekt, das die Eigenthümlichkeit hat, sich das endliche Objekt zum Leibe bilden, und diesen mit sich in ein Individuum verknüpfen zu können. So ist er wahrhaft und im strengen Sinne des Wortes Subjekt, und als solches ist er bewußt und frei wirkendes Fürsichsein, ist bewußter Grund und Zweck seiner Objektivirung — ist Person, und da seine Seele das formende Princip des Leibes und sein Subjekt ist, der Leib also als Leib ohne sie gar nicht existirt, so ist nicht bloß seine Seele, sondern der Mensch selbst Person, jedoch endliche, beschränkte Person; denn er ist sowohl in der Hervorbringung seines Bewußtseins, als in der Aeußerung seiner Freiheit vom Andern abhängig, somit nicht reines, vollkommenes Fürsichsein. (§ 37.)

Als Person ist er berechtigt zu sein, er ist rechtsfähig; als Person, d. h. als fürsichseiendes Subjekt, ist er einfach, unräumlich und immateriell; es sind dieß Bestimmungen, welche im Begriffe der Person liegen, ohne ihn zu erschöpfen. Weil er aber Subjekt ist,

dem die Möglichkeit sich einen Leib zu bilden wesentlich ist, so hat er nicht bloß ein immaterielles Dasein, sondern kann auch ein materielles (leibliches) Dasein haben, ja er muß es haben, wenn er dem Begriffe des Menschen vollkommen entsprechen soll.

Erläuterungen.

1. Der Mensch ist Person, als solche ist es seine Bestimmung für sich zu sein, er soll nicht in Anderes auf- und übergehen, er soll sein und sich behaupten. Er ist also befugt, die Mittel anzusprechen, die zu seiner Selbstbehauptung nothwendig sind, und in dieser Befugniß liegt die Rechtsfähigkeit des Menschen. Diese ist aber erst der Keim zum Rechte; seine Entwicklung zum wirklichen Rechte unterliegt den nämlichen Bedingungen, denen die Entwicklung der Person unterliegt. Wie nämlich diese nur in der Gesellschaft möglich ist, wie nur in ihr die Person, die zunächst nur als Anlage da ist, zur wirklichen Person wird, so auch die Rechtsfähigkeit; auch sie kann zum wirklichen Rechte nur in der Gesellschaft werden, und ohne status civilis, ohne Staat, gibt es kein wirkliches Recht. Darum ist auch alles wirkliche Recht in und durch die Gesellschaft gebildet, in ihr und durch sie festgesetzt, oder alles Recht ist positiv, sei es nun stillschweigend festgesetzt oder ausdrücklich, sei es Gewohnheitsrecht oder Gesetz. Daraus folgt aber keineswegs der umgekehrte Satz, daß alles Positive auch schon Recht sei. Alles Recht nimmt auch einen historischen Charakter an und bildet sich in der Geschichte, es ist historisches Recht; denn die Person, wie die Gesellschaft, bildet und entwickelt sich durch die That, durch die Geschichte. Aber wieder gilt nicht der umgekehrte Satz, daß alles Historische auch schon Recht sei. Endlich, weil der Mensch als beschränkte Person nie reines Fürsichsein ist, sondern immer auf Andere bezogen, somit immer in Gemeinschaft ist, so geht auch der sogenannte status naturalis nicht dem status civilis voraus, nie war bloß keimartiges, immer war wirkliches Recht. (§ 54.)

2. Der Mensch ist als Seele Subjekt im strengen Sinne des Wortes, vermag sich also als Subjekt von seiner Objektivirung zu unterscheiden, in sich und für sich zu sein, ist als solches nicht außer sich und nicht im Andern; er ist als Seele einfach, unräumlich und immateriell.

Weil die menschliche Seele sich in Vorstellungen und Gedanken objektiviren, also auf immaterielle Weise Dasein gewinnen kann, ist sie nothwendig immateriell. Noch mehr, weil sie Selbstbewußtsein und Wille, weil sie Person ist, ist sie nothwendig immateriell. Die Materialisten behaupten zwar, daß sich die Thätigkeiten des Denkens und Wollens, daß sich Selbstbewußtsein und Persönlichkeit aus der bloßen Materie erklären lassen, und daß daher die Annahme einer Seele, als eines eigenen Princips dafür, nicht blos überflüssig sei, sondern sogar der auf sichern Thatsachen gebauten eracten Wissenschaft widerspreche. So glaubten schon die alten Atomiker und Epikuräer alle Erscheinungen des psychischen Lebens bloß auf materielle Weise erklären zu können, und die französische Schule der Encyklopädisten im vorigen Jahrhunderte führte die Principien Locke's und Condillac's durch, und machte den halbkonsequenten Realismus zum konsequentern Materialismus. Ihre Lehre tauchte in der neuesten Zeit in Deutschland auf, dessen tiefes Gemüth sie früher weniger vertrug. L. Feuerbach, schnurgerade seinen frühern idealistischen Bestrebungen gegenüber, Dr. Hofacker in seiner „Uebersetzung der Physiologie Magendie's", F. Dorguth in der „Kritik des Idealismus", Burmeister in „die Seele und ihr Behälter, in seinen geologischen Bildern zur Geschichte der Erde", K. Vogt in seinen „physiologischen Briefen" und in „Köhlerglaube und Wissenschaft", J. Moleschott im „Kreislauf des Lebens", Büchner in „Stoff und Kraft", H. Czolbe in der „neuen Darstellung des Sensualismus" u. s. w. kämpfen für den Materialismus, und suchen theilweise in Populärschriften ihre Ansichten unter dem Volke zu verbreiten.

Ihre Grundanschauung über die Seele und das Leben derselben dürfte durch folgende Stelle Moleschott's wiedergegeben sein: „Sehr richtig hat Karl Vogt (Physiol. Briefe, 1. Ausg. S. 206) gesagt: „„Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermaaßen folgerechtem Denken auf die Ansicht kommen, daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnsubstanz sind; oder, um mich einigermaaßen grob hier auszudrücken, daß die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zu dem Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren."" Der Vergleich ist unangreifbar (fährt Moleschott fort), wenn man versteht, wohin Vogt den Vergleichungspunkt verlegt. Das Hirn ist zur Erzeugung

der Gedanken ebenso unerläßlich, wie die Leber zur Bereitung der Galle und die Niere zur Abscheidung des Harns. Der Gedanke ist aber so wenig eine Flüssigkeit, wie die Wärme oder der Schall. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffs, die Gedankenthätigkeit ist eine ebenso nothwendige, ebenso unzertrennliche Eigenschaft des Gehirns, wie in allen Fällen die Kraft dem Stoff als inneres, unveräußerliches Merkmal innewohnt. Es ist so unmöglich, daß ein unversehrtes Hirn nicht denkt, wie es unmöglich ist, daß der Gedanke einem andern Stoff als dem Gehirn als seinem Träger angehöre.“ Kreisl. des Lebens, S. 401.

Denn, so lautet die Beweisführung für diese Anschauung, keine Kraft könne ohne Stoff existiren, jede sei nur Eigenschaft des Stoffes. Da nun die Empfindung, die Vorstellung, das Bewußtsein und das sogenannte Wollen nur bei einem normalen Gehirn entstehen könne, so sei offenbar, daß auch die Kraft zu diesen Thätigkeiten nur eine Eigenschaft des Gehirnstoffes sei. „Wir hemmen“, sagt Vogt, „den Blutabfluß zum Gehirne. Augenblicklich hört das Bewußtsein auf, das Denken ist vollständig vernichtet, die Empfindung geschwunden, die Bewegung abhanden gekommen, alle Funktion des Gehirns hat rein aufgehört. Ich lasse schnell genug wieder Blut zu — Bewegung, Empfindung, Bewußtsein, Denkthätigkeit kehren wieder zurück, die Funktion stellt sich wieder her. Ich lasse kein Blut zu, ich warte so lange, bis das Organ so weit verändert ist, daß es seine Funktion nicht ausüben kann — Empfindung, Bewegung, Bewußtsein, Denkthätigkeit sind für immer verschwunden, das Organ ist todt, das Thier ist eine Leiche, die sich zersetzt. Ich schließe ganz wie bei dem vorigen Versuche, so auch bei diesem: daß wegen mangelnder Blutzufuhr das Gehirn seine Funktion nicht ausüben konnte, daß bei Fortdauer dieses Zustandes das Organ abgestorben ist, daß die Funktion eben mit dem Organe selbst aufgehört hat, und daß der Tod des Gesammtorganismus deßhalb erfolgt ist, weil die Funktion des Organes zum Leben nothwendig war.“ Köhlergl. und Wissenschaft, S. 112. Wozu also eine Seele? Ihre Annahme sei unnütz, sagen die Materialisten; denn das Organ vollbringe die Funktionen des Denkens, des Bewußtseins und des Wollens auch ohne sie, und dieß werde auch dadurch bestätigt, „daß selbst die supponirte Seele an vielen Funktionen des Centralnervensystems gar keinen Theil habe; daß diese Funktionen auch ohne Bewußtsein (also ohne Seele) vor sich

gehen können, unter gewissen Bedingungen sogar vor sich gehen müssen." Köhlergl. und Wissenschaft, S. 113. „Nehmen wir zur Erklärung der Thatsache des Bewußtseins eine unsterbliche individuelle Hirnseele an, so müssen wir zur Erklärung der Thatsache der Zusammenziehung eine unsterbliche Muskelseele, und so fort für jedes Organ zur Erklärung des letzten Grundes seiner Funktion auch ein unsterbliches Wesen annehmen, welches diesen letzten Grund kommandirt." „Der Hirnseelen-Construktor müsse konsequenter Weise auch unsterbliche Muskelseelen, Leberseelen, Nierenseelen, Darmseelen u. s. w. annehmen; kurz eben so viel unsterbliche Seelen, als Organe." S. 110. Aber es sei nicht bloß kein Bedürfniß, eine Seele anzunehmen, sondern „die Erscheinungen der Entwicklung und der rückschreitenden Metamorphose eben so wohl, wie die der lokalen Krankheit, seien unvereinbar mit der Hypothese einer unsterblichen individuellen Seele"; denn „wir behaupten, daß die Eigenschaft, welche mit einem materiellen Substrate in übereinstimmender Weise sich entwickelt und zurückbildet und mit diesem Substrat leidet, auch mit demselben zu Grunde geht; daß also die geistigen Funktionen, die mit dem Gehirn in übereinstimmender Weise sich entwickeln, leiden und sich zurückbilden, auch mit dem Gehirne zu Grunde gehen müssen." S. 117 und S. 118.

Wir haben bereits untersucht (§ 40, 3), ob die Behauptung der Materialisten, daß kein Stoff ohne Kraft, diese aber nur eine der Eigenschaften des Stoffes sei, Stich halte, und haben gefunden, daß allerdings der Stoff nicht ohne Kraft sein könne, daß die Kraft aber nicht eine bloße Eigenschaft, sondern vielmehr selbst das Wesen und die einheitliche Substanz des Dinges sei, dessen Stoff erst durch sie werde, und in ihr seinen Halt- und Einheitspunkt habe. Untersuchen wir nun aber auch die Kehrseite der obigen Behauptung. Kann keine Kraft ohne Stoff sein? Soll der Sinn dieses Satzes der sein, daß jede Kraft eines stofflichen Trägers bedürfe, dem sie inhärire, so haben wir bereits gesehen, daß in diesem Sinne die Kraft den Stoff nicht nöthig habe. Die Kraft ist selbst die Macht zu sein und sich zu behaupten; durch seine Kraft ist Jedes, was es ist. Aber vielleicht muß jede Kraft in eine stoffliche (materielle) Erscheinung und Existenz treten, auf stoffliche Weise sich objektiviren und darstellen, so daß in diesem Sinne keine Kraft ohne Stoff zu sein vermag.

Allerdings muß jede Kraft ein Wirkendes, ein Reelles sein, und daher einen Inhalt haben, den sie aus sich bewirkt. Liegt aber auch in ihrem Begriffe, daß dieser Inhalt ein räumlicher und materieller sei, kann er nicht ein bloß formeller und gedankenmäßiger sein? Die Vorstellung enthält nicht das Materielle des Dinges, sie ist etwas Anderes als der Stoff. Dieß werden doch auch die Materialisten zugeben müssen, sie werden nicht sagen, daß auch die Vorstellung, wie der Stoff, „wägbar und Raum erfüllend sei", sie sagen ja selbst, sie sei eine „Umsetzung des Hirnstoffes." Die Vorstellung ist vielmehr die vom Stoffe abgelös'te, von ihm getrennte und neu hingestellte Form des Dinges. Die Kraft, welche die Vorstellung hervorbringt, hat also keinen materiellen Inhalt, sie stellt sich nicht auf materielle Weise dar, sie hat ihr Dasein in immateriellen Vorstellungen und Gedanken.

So fällt schon der Fundamentalsatz der Materialisten zusammen — der Satz, daß keine Kraft ohne Stoff möglich sei, indem weder die Kraft einen stofflichen Träger haben, noch jede Kraft auf stoffliche Weise sich darstellen muß.

Noch mehr: die Kraft, welche Vorstellungen und Gedanken hervorbringt, kann gar nicht stofflich sein. Es ist wahr, die Seele ist während ihres irdischen Daseins bei Hervorbringung der psychischen Thätigkeiten an Nerven und Gehirn gebunden; die unläugbarsten Thatsachen beweisen diese Abhängigkeit, insoweit hat der Materialismus sein volles Recht. Nerven und Gehirn sind während des irdischen Daseins die nothwendigen Bedingungen für die Entwicklung des Denkens und Bewußtseins, sie sind die Organe, deren sich die Seele bei ihrer Entwicklung bedienen muß, aber sie allein, wie alles Stoffliche oder Materielle, vermögen nicht eine Vorstellung, ein Bewußtsein, einen Willensakt hervorzubringen. Es ist offenbar, daß die Organe es nicht vermögen in ihrer Trennung von einander; daher ist es eine Thorheit Vogt's, demjenigen, der zur Erklärung der Thatsache des Bewußtseins eine unsterbliche, individuelle Seele annehme, „diese Freiheit zu gestatten, und nur daran die Bedingung zu knüpfen, daß der Hirnseelen-Construktor auch unsterbliche Muskelseelen, Leberseelen u. s. w. annehme" (S. 110), als wenn jedes Organ für sich ein separates Leben führte, und nicht vielmehr bloß im lebendigen Zusammenhang und in der Einheit mit dem ganzen Organismus seine Funktionen vollbrächte. Aber sie vermögen es auch nicht

im Zusammenhang mit einander. Schon bei Betrachtung des Organismus (§ 42, 3) fanden wir, daß selbst er schon nicht durch die Vielheit der stofflichen Theile erklärt werden könne, sondern eine Einheit voraussetze, durch welche sie zu einem abgeschlossenen Individuum verknüpft werden. Um wie viel mehr ist die Entstehung der Vorstellungen und Gedanken, und noch mehr die Entstehung des Selbstbewußtseins und Willens nur durch eine mit der Materie nicht zusammenfallende Einheit begreifbar!

Jede Vorstellung ist eine Zusammenfassung, ist eine Synthese, durch welche eine Masse von Eindrücken in Eins verknüpft werden, und zwar eine solche Synthese, die nicht mehr an den Eindruck machenden Dingen haftet, sondern von ihnen abgelös't ist; wie sollte die theilbare Vielheit der Nerven- und Gehirntheilchen die untrennbare Einheit der Vorstellung, wie sollte ihre massenhafte und plumpe Schwerfälligkeit die leichte Idealität und Beweglichkeit des Gedankens hervorbringen können? Wäre die Thätigkeit der Seele nur Wirkung des Gehirns und der Nerven, warum sind die Gedanken nicht so materiell, greif- und wägbar, nicht so wirklich und objektiv, wie Gehirn und Nerven? „Wenn das Denken selbst", sagt Feuerbach gegen Dorguth, II. B. S. 140, „eine unmittelbare Funktion des Gehirns ist, — — so hatte Fichte's Idealismus einen vortrefflichen Grund und Boden, eine anatomisch-physiologische Basis, so waren seine Gedanken nichts anderes als die unwillkürlichen Aus- und Abdrücke seines Hirns, und ihr müßt daher seine idealistischen Chimären ebenso gut als Raritäten und Realitäten anerkennen, als ihr die Gespinnste der Spinnen, die regulären Excremente gewisser Raupen u. s. w. als objektive Realitäten bewundernd anerkennt." „Wir sehen", sagt Moleschott, „ein farbiges Bild. Die Nervenhaut des Auges erzittert unter dem Eindruck der Lichtwellen. Daraus erwachsen in uns gewisse Vorstellungen." Kreisl. des Lebens, S. 390. „Wenn wir der Welt, welche von den Sinnen erschlossen ward, nachsinnen, dann zeugen wir die Idee." S. 400. Aber wie erwachsen die Vorstellungen aus den Eindrücken? wie wird die Idee durch Nachsinnen erzeugt? wie schlägt die Materialität auf einmal um in die Idealität? wer bewirkt diese Umwandlung? — Dieß sind die Fragen, worüber uns Moleschott Aufschluß geben soll, aber nicht gibt, — weil er nicht kann.

Ist es nun schon nicht möglich, durch die bloße Materie auch nur die Entstehung einer einzigen Vorstellung zu erklären, so tritt diese Unmöglichkeit noch mehr beim Selbstbewußtsein und der mit ihm innigst verbundenen Freiheit des Willens ein. Im Selbstbewußtsein ist Jeder seiner selbst bewußt, er unterscheidet sich also eben so von sich selbst, als er sich auf sich bezieht. Wie ist nun die Materie des Aktes der Selbstunterscheidung und der Beziehung auf sich selbst fähig, besonders wenn sie als für sich kraftloser, erst durch die ihr äußerlich beigegebenen Kräfte beweglicher Stoff gefaßt wird? (§ 40, 3.) Die Materialisten berufen sich stets auf Thatsachen; sie werden daher auch die Thatsache anerkennen, daß im Selbstbewußtsein das Ich sich als einheitliches, und als während der ganzen Lebensdauer dasselbiges Ich wisse. Wer ist nun dieses einheitliche und mit sich identische Ich? welches unter den vielen Nerven- oder Gehirntheilchen ist es?

Auch nach dem Eingeständnisse der Materialisten wechseln im Verlaufe der Zeit die Stoffe der Organe, die Stoffe, welche Nerven und Gehirn ausmachen, tauschen sich ab und erneuen sich, und in einem bestimmten Zeitraume steht ein ganz neuer Complex von Stoffen — ein neuer Mensch da; wer ist nun das einheitliche, in der ganzen Lebensdauer stets das nämliche bleibende Ich? „Wäre das Bewußtsein und die Persönlichkeit", sagt der jüngere Fichte, „bloß die Folge von der Einheit des Nervensystems: so müßte mit deren vollständiger Erneuerung auch das Bewußtsein und die Persönlichkeit eine völlig andere werden. Weder die Einheit unseres Ich während unseres ganzen Lebens könnten wir behaupten, noch bleibende Erinnerung haben, Erkenntnisse uns erwerben, in einem bestimmten Charakter verharren, wenn dieß Alles an die flüchtigen Bestandtheile jener Nerveneinheit geknüpft wäre." Zeitschrift für Philos. und für philos. Kritik, 25. B. 2. H. S. 175. „Dem Materialismus fällt es nicht ein, sich nur für einen Einfall, für einen vorübergehenden Gehirnzustand auszugeben; er tritt vielmehr mit der Prätension, die Wahrheit, das Wesen der Dinge erkannt zu haben, allen andern Ansichten gegenüber. Eben hierin erreicht der im Materialismus liegende Widerspruch seinen höchsten Ausdruck." Schaller's Leib und Seele, S. 63.

Moleschott sagt, „das Selbstbewußtsein ist nichts Anderes, als die Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden." Kreisl.

des Leb. S. 407. Aber gerade dieß ist ja eben erst wieder die Frage, woher das „Uns" — dieses feststehende, stets identische „Uns" komme; es muß denn doch ein „Uns" geben, auf daß die Dinge zu ihm in ein Verhältniß treten und von ihm empfunden werden können. Woher ist also dieses „Uns"? Die Materialisten werden sagen, es sei die Eigenschaft gewisser sich kombinirender Stoffe, eine Einheit zu bilden, und die so gebildete Einheit sei das Ich. Aber immer taucht die alte Frage wieder auf, wie denn die vielen Theilchen sich zur Einheit, die sie als Vielheit nicht haben, kombiniren, wie die vielen Theilchen, die beim beständigen Austausche gar nicht mehr da sind, das nämliche Ich bilden können? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, so lange ist das Selbstbewußtsein auch nicht erklärt.

Mit ihm hängt die Freiheit des Willens auf das Engste zusammen. Kann jenes durch die bloße Materie nicht erklärt werden, so auch diese nicht. Die Materialisten sind nun freilich gleich fertig, — sie läugnen die Freiheit des Willens. Aber hiemit können wir uns nicht zufrieden geben; haben wir ja gesehen (§ 47, 2), wie sie sich selbst in Widersprüche verwickeln und nicht im Stande sind, von der Freiheit des Willens Umgang zu nehmen. Wie ist nun aber aus der Materie, welche den Gesetzen der Nothwendigkeit unterliegt, die Freiheit erklärbar? Wäre das, was wir freie Handlung heißen, nur ein Spiel der Nerven, wie könnten sich die Gedanken so selbständig machen, so isoliren, daß sie selbst das Gehirn, ihre Basis, ohne die sie nichts sind, zu vernichten, sich gegen es zu empören, es z. B. durch einen Pistolenschuß in die Luft zu sprengen vermögen? „Kein Ding", sagt Feuerbach wieder treffend gegen Dorguth, „kann über sich selbst hinaus, kein Ding kann sich selbst verneinen, sondern nur bejahen. Erklärt mir nun aus dem Organismus diese den Organismus verneinende Kraft, d. h. aus der Abhängigkeit vom Organismus die Freiheit von ihm." S. 146.

Die Materialisten stützen sich auf die Abhängigkeit der Seele vom Gehirn und jenen Organen, die sie sich selbst zu ihrer Thätigkeit präparirt, und führen interessante Thatsachen an, aus denen sich ergibt, wie stoffliche Veränderungen des Gehirns einen Einfluß auf das Denken üben. Niemand wird diese Thatsachen läugnen, Jeder erkennt freudig und dankbar an, daß auf diesem Gebiete die Physiologie und besonders die Chemie überraschende Fortschritte gemacht habe. Wir läugnen bloß,

daß Abhängigkeit eins sei mit Identität. Wollte man von jener auf diese schließen, so könnte man eben so sehr einem einseitigen Spiritualismus das Wort reden und sagen, der Leib sei nur Seele. Denn jener hängt auch von dieser ab, und zwar von dieser, insofern sie Princip der höhern psychischen Thätigkeiten ist; Gesundheit und Rührigkeit des Leibes ist vielfach von der Willenskraft und Ueberwindungsfähigkeit der Seele bedingt. Was vermag doch z. B. bei Leberkrankheiten und der Hypochondrie die psychische Thätigkeit der Seele?

Allerdings ist uns der Zusammenhang zwischen Seele und Leib und ihr Verhältniß zu den Organen, durch die sie bedingt ist, größtentheils unbekannt. Wir wissen nicht, warum die Seele bei gewissen Störungen derselben in ihrer Thätigkeit gehemmt, bei gewissen Einwirkungen derselben gefördert sei. Aber aus dieser Unwissenheit folgt nicht, daß die Seele nur der Organismus, daß sie nur Nerven- und Hirnsubstanz sei. Im Gegentheil, aus der bloßen Materie kann die That des Vorstellens und Denkens unmöglich entstehen, und noch weniger die That des Selbstbewußtseins und Wollens. Nur durch eine in Eins verknüpfende Macht, nur durch eine wirksame Einheit, welche im Selbstbewußtsein und im Willen für sich hervortritt, sich von ihren Thätigkeiten und Zuständen als Ich unterscheidet, und als unterschiedenes und daher frei gewordenes Ich wirkt, sind diese thatsächlich gegebenen Zustände erklärbar. Die für sich seiende und aus sich wirkende Einheit kann aber nicht Materie sein; denn diese ist Vielheit und Theilbarkeit. Sie ist der Materie entgegengesetzt, sie ist immaterielle Seele.

3. Das eigentliche und ihn vor den Naturwesen auszeichnende Dasein des Menschen ist das psychische, er hat sein eigenthümliches Leben im Erkennen und Wollen; denn er ist wahres Subjekt, aber weil sein Subjekt nicht endlicher Geist, sondern Seele ist, so gewinnt er auch ein leibliches oder materielles Dasein. Entspricht der Mensch seinem Begriffe vollständig, so ist er auf doppelte, auf immaterielle und materielle Weise.

Ist nun aber auch sein immaterielles Dasein das eigentliche, man möchte sagen, das wesentlichere, weil Subjekt zu sein die Grundlage seiner ganzen Existenz ist, so ist doch das materielle der Zeit nach das frühere; der Mensch entwickelt sich eher dem Leibe als der Seele nach. Da er sich, wie jedes Endliche, nur an der Außenwelt (dem

Andern, § 35) entwickelt, er aber mit der Außenwelt in seinem normalen Zustande nur mittelst des Leibes in Verbindung tritt, so muß er sich zuerst das Organ zu seiner weitern Entwicklung bilden, und es ist begreiflich, daß die Seele, so lange das Organ nicht gebildet ist, ihre psychische Thätigkeit nicht ausüben könne. Das Leben des Menschen ist daher zuerst ein vegetatives, ein Pflanzenleben. So das Leben im Mutterleibe, so das Leben des neugebornen Kindes. Erst nach und nach thut sich seine Subjektivität mehr und mehr hervor, gewinnt an Kraft und bewirkt psychische Thätigkeiten, bis sie sich selbst erfaßt, und als selbstbewußte und freie das eigentlich psychisch-menschliche Leben gestaltet.

Da das leibliche Leben des Menschen das frühere ist, und erst nach und nach das psychische sich zeigt, so gewinnt es den Anschein, als erhebe sich dieses aus jenem, sei seine Blüthe (§ 36, 2) und die Seele nur eine höhere Potenz der nämlichen Substanz, deren niedere der Leib ist. Dem ist aber nicht so; die von der Natur wesentlich verschiedene Menschenseele bedarf nur ihres Medium's, bis sie sich auf die ihr eigenthümliche Weise bewegen kann; ist das Medium geformt und sie selbst erstarkt, so lebt sie mittelst desselben das psychische Leben, so lange das Medium, namentlich das Gehirn, nicht gestört und verletzt ist. Aber die Stoffe der Organe (des Medium's) sind materiell, und folgen als materielle dem Gesetze der Materie, d. h. dem Streben nach Vielheit, und suchen sich von der sie bindenden Einheit loszumachen. Es ist daher begreiflich, daß die Organe abnehmen und veröden, und mit ihrer Abnahme und Verödung auch die psychischen Funktionen an Frische und Energie verlieren.

Darum sind aber auch „die Erscheinungen der Entwicklung und der rückschreitenden Metamorphose eben so wohl, wie die der lokalen Krankheit" nicht, wie Vogt (Köhlergl. und Wissenschaft, S. 117) sagt, „unvereinbar mit der Annahme einer individuellen Seele"; es kann die menschliche Seele immaterielle Substanz sein, obwohl „die Entwicklung ihrer Thätigkeiten im Kinde in strengster Uebereinstimmung mit der Ausbildung des Organes ist", und „die rückschreitende Metamorphose der geistigen Funktionen im Greise Hand in Hand geht mit der allmähligen Verödung des Organes", und obwohl „wir täglich Veränderungen einzelner geistiger Funktionen und Eigenschaften durch bestimmte lokale Krankheiten einzelner Hirntheile entstehen sehen." Es ist dieß kein

Widerspruch mit der Annahme einer Seele und kein Beweis, „daß die geistigen Funktionen, die mit dem Gehirn in übereinstimmender Weise sich entwickeln, leiden und sich zurückbilden, auch mit dem Gehirne zu Grunde gehen müssen", sondern nur die Auffassungsweise Vogt's ist falsch. Denn die Seelensubstanz ist nicht „hineingepflanzt in das Gehirn", als wenn sie etwas bereits vor der Bildung des Gehirnes Fertiges und Entwickeltes, und das Gehirn etwas von ihr Unabhängiges und Fürsichbestehendes wäre. Sie ist vielmehr, wie jede endliche Lebenskraft, der Entwicklung bedürftig, und wird, um mich eines scholastischen Ausdruckes zu bedienen, erst nach und nach das in Wirklichkeit (actu), was sie zuerst nur der Möglichkeit nach (potentia) war, und ist es erst dann in Wirklichkeit, wenn sie sich ihr Organ gebildet und sich selbst entwickelt hat, und ist es so lange in Wirklichkeit, als ihr Organ gebildet und normal ist. Ob sie unter andern Bedingungen, als die irdischen sind, auch ohne leibliches Organ ihre psychischen Thätigkeiten ausüben könne, wird im folgenden § besprochen werden.

§ 51.

Der Mensch ist unsterblich.

Das Bestimmende und Herrschende im Menschen ist die Seele; sie ist für sich seiendes Subjekt im strengen Sinne des Wortes, aber mit der Möglichkeit, sich einen Leib zu bilden. Als Subjekt ist sie eben so nothwendig unsterblich, als es der endliche Geist ist (§ 39). Der nämliche Grund spricht für ihre Unsterblichkeit, wie für seine. Die beiden Momente, die im Begriffe der Unsterblichkeit liegen (§ 39, 1) — das Moment des beständigen Erhaltenseins durch Gott und das Moment des Identischbleibens mit sich selbst — finden sich im Begriffe der Seele, wie im Begriffe des endlichen Geistes. Als Subjekt muß sie mit sich identische Person bleiben; sie, die vorherrschendes Fürsichsein ist, kann nicht in Anderes übergehen, ohne sich als fürsichseiende Person zu behaupten und zu erhalten. Eben so gelten die ontologischen, theologischen und teleologischen Beweise für sie, wie für ihn (§ 39, 2 und 3), ja sie gelten recht eigentlich für sie, und wurden auch eigentlich für sie aufgestellt.

Die menschliche Seele ist zwar Subjekt mit der Möglichkeit, einen ihr entsprechenden Leib sich zu bilden und kann daher einen Leib haben, ja sie muß ihn sogar haben, wenn der Mensch vollständig realisirt sein und seinem Begriffe vollständig entsprechen soll, weil er nicht als bloße Seele, sondern als Seele und Leib ein Mensch ist. Da sie aber mit dem Leibe nicht identisch und daher nicht nothwendig mit ihm verbunden ist, so geht sie auch nicht mit ihm unter, sondern subsistirt als wahres Subjekt für sich und dauert als solches ohne Leib fort — sie ist unsterblich.

Indem sie endlich einen Leib haben kann, und dieser, wenn sie ihn hat, ihr entsprechend, also ihr Leib sein muß, so ist die Möglichkeit gegeben, daß sie mit ihm bleibend verbunden, daß also der Mensch unsterblich werde — eine Möglichkeit, die nach der Lehre des Christenthums zur Wirklichkeit wird, indem es lehrt, daß die Seele in Folge der Erlösung wieder mit ihrem Leibe bekleidet, und dann der Mensch unsterblich sein werde.

Erläuterungen.

1. Daß wir uns nach Unsterblichkeit sehnen, ist unläugbar. Nur ein Schwärmer, sagt Schelling, könne sich vergnügen an dem Gedanken, in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu werden, und selbst dieser schwerlich, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit sein eigenes Ich gesetzt. (§ 39, 1.) Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist allgemein; auch die rohesten Völker haben den Glauben an sie und die Hoffnung auf sie, wie uns Missionäre und Reisende berichten. (Loskiel, in seiner Geschichte der Mission, Cranz, Historie von Grönland, Simon's Geschichte des Glaubens an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode u. s. w.) Die Sehnsucht nach Unsterblichteit wird desto heißer, je mehr das Niedrige und Irdische schweigt, je näher die Zeit des Abscheidens herankömmt. Sollte die Natur, welche dieses Sehnen in uns alle legte, täuschen? sollte es eine leere Einbildung, eine eitle Fiction sein? „Allenthalben", sagt Schubert in der Geschichte der Seele (S. 308), „bleibt sonst die bildende, Künftiges und Fernes bedenkende Natur ihren Versprechungen so treu, und im Menschen, wo sie endlich den höchsten Gipfel ihrer Schöpfungen erstieg, sollte die alte Treue und Wahrheit auf einmal aufhören und zur Lüge werden? Der Mensch allein sollte all'

dieß hienieden vergeblich nach Erfüllung fragende Sehnen, alle diese tausendfältigen Anlagen für ein Sein der Ewigkeit umsonst in sich tragen?" Ich liebe, also werde ich sein, sagt kurz und schön Graf Stolberg. (§ 39, 3).

2. Kann aber die Seele ohne Leib existiren? Muß sie nicht mit ihm untergehen?

Die Seele ist fürsichseiendes Subjekt, sie hat in sich selbst die Macht des Seins und der Selbstbehauptung, und bekommt sie nicht erst vom Leibe, der vielmehr seine Formirung und Gestaltung von ihr bekommt; wie sollte sie also ohne Leib nicht subsistiren können? Allerdings, wenn sie nur eine Eigenschaft des Stoffes, wenn sie nur eine Funktion des Hirnstoffes wäre, so müßte sie mit dem Stoffe auch untergehen. Aber, da sie selbst Subjekt und insoweit vom Leibe unabhängig ist, so behauptet sie ihr eigenthümliches Leben auch ohne Leib und hat ihr Dasein in ihren eigenen, in den psychischen Thätigkeiten. Es ist wahr, daß sie Subjekt mit der Möglichkeit sei, sich einen Leib zu bilden. Da sie jedoch mit der Natur nicht identisch ist und überhaupt keinen so nothwendigen Bezug zum Leibe hat, daß sie die Möglichkeit, einen Leib zu haben, realisiren müßte, so kann sie auch ohne Leib sein, und selbst, wenn sie diese Möglichkeit realisiren müßte, so folgte nicht, daß sie mit dem irdischen Leibe untergehe, sondern bloß, daß sie nach Verlust desselben sich mit einem neuen bekleide.

Aber, sagen die materialistischen Gegner der Unsterblichkeit, die sogenannte Seele kann ohne Nerven und Gehirn, kurz ohne Leib nicht vorstellen, bewußtsein, wirken und handeln; denn wir haben keine Erfahrung, daß sie es könne, wohl aber unläugbare Erfahrungen, daß sie bei Störungen und Lähmungen des Nerven- und Gehirnlebens es nicht mehr könne. Kann sie aber, so schließen sie weiter, ohne Leib nicht thätig sein, so kann sie ohne ihn auch nicht existiren und geht daher nothwendig mit ihm zu Grunde.

Es ist vor Allem auffallend, daß die Materialisten, indem sie diesen Einwurf vorbringen, die Identität der Begriffe „Sein" und „Wirken" anerkennen. Man möchte dieses Zugeständniß, da sie einen unveränderlichen Stoff annehmen, in dessen Wesen die Kraft und Wirksamkeit nicht liegen kann (§ 40, 3), von ihnen kaum erwarten. Aber gesetzt, die Seele könnte ohne Leib nicht wirksam sein, — wenn aus andern Gründen

ihre Unsterblichkeit gewiß ist, so wären wir wieder nur zum Schlusse berechtigt, daß sie beim Verluste des jetzigen nicht ohne Leib bleiben, sondern sich einen neuen bilden werde, nicht aber wären wir berechtigt, ihre eigene Vernichtung zu folgern. Doch, woher wissen wir denn, daß die Seele ohne Leib nicht wirksam sein könne? Weil wir keine Erfahrung für eine solche Wirksamkeit, wohl aber die entgegengesetzte Erfahrung haben, daß die Seele bei Störung des Gehirns nicht mehr thätig sei, sagen die Materialisten. Geziemt sich aber für die Männer des exacten Wissens, wie sie sich heißen, ein solcher Schluß? ist er logisch nothwendig? Vogt und Moleschott bejahen es freilich; denn jener sagt: „Mit der Gränze der sinnlichen Erfahrung ist auch die Gränze des höhern Denkens gegeben; die Gränze der sinnlichen Erfahrung liegt aber darin, daß das Gehirn das Organ aller verschiedenen sogenannten Seelenfunktionen ist, daß diese Funktionen an gewisse Theile und Orte des Gehirnes gebunden sind, und nur von diesem Organe geübt, von keinem andern ersetzt werden können. Diese Wahrheit ist eine eben so thatsächlich unumstößliche, wie die, daß 2 mal 2 vier ist.“ Köhlergl. und Wissenschaft, S. 107. Und eben so sagt dieser: „Ich habe es in meinem zweiten Briefe entwickelt, daß wir außer den Verhältnissen der Körperwelt zu unsern Sinnen nichts aufzufassen vermögen. Alle Erkenntniß ist sinnlich.“ Kreisl. des Lebens, S. 387. Gibt es also kein Wissen, als das sinnlich erfahrungsmäßige? wissen wir nichts, als was wir durch die sinnliche Erfahrung haben, oder nur durch sie haben können?

Um den Werth dieser Behauptungen zu erkennen, dürfen wir uns nur besinnen, was in der Lehre von den angebornen Ideen (§ 46) gesagt worden ist. Allerdings fängt all' unser Wissen mit der sinnlichen Erfahrung an, aber wir können uns auch über sie erheben und Erkenntnisse gewinnen, die sich durch keine sinnliche Erfahrung belegen lassen. Wenn wir durch Schlüsse zur Einsicht gelangen, daß die Sonne stehe und die Erde gehe, obwohl die Sinne das Gegentheil sagen, wenn Le Verrier den Neptun entdeckt, vor der Tubus ihn erreichte, wenn wir genöthiget sind, eine wirksame, für sich seiende Einheit anzunehmen, um die psychischen Erscheinungen zu erklären, ob wir sie gleich mit den Sinnen nicht wahrnehmen, so können wir nicht mehr sagen, „daß mit der Gränze der sinnlichen Erfahrung auch die Gränze des höhern Denkens gegeben“, und „daß alle Erkenntniß sinnlich sei.“ So fehlt den Materialisten der

Beweis für die Behauptung, daß die Seele ohne Leib nicht thätig sein könne; denn der Mangel der Erfahrung einer solchen Thätigkeit beweis't nichts. Die Möglichkeit des Thätigseins der Seele ohne Leib bleibt immer, und die Sache würde höchstens unentschieden sein, hätten wir nicht andere Beweise für sie. Nun wissen wir aber, daß nicht das Gehirn, sondern die Seele es ist, welche vorstellt, denkt, bewußt wird, will und handelt. Wir wissen ferner, daß es in ihrem Begriffe liege, ein unzerstörbares Fürsichsein zu sein; warum sollte sie also nicht ohne Leib wirken können und nur so lange seiner bedürfen, als sie mit ihm verbunden oder im irdischen Dasein ist?

Wir haben zwar keine Erfahrung für ihre Wirksamkeit ohne den Leib, aber wir haben dennoch Erfahrungen, in denen sich zeigt, daß sie, wenn auch nicht ohne jede Basis desselben, doch in einer gewissen Getrenntheit und Unabhängigkeit von ihm, ich möchte sagen, in einem gelockerten Verhältnisse zu ihm thätig ist? Dieß zeigt die ungebrochene Kraft und jugendliche Frische mancher Seele, die sich nach langen Krankheiten und selbst in hohem Alter ungeschwächt erhält, trotzdem daß der Leib abnimmt und seiner Auflösung nahe ist. Dieß beweiset die völlige Klarheit und Gegenwart des Ichbewußtseins mancher im Sterben begriffenen Menschen, wenn die Empfindungen der einzelnen Sinne bereits aufhörten und das Sinnenleben schon ganz und gar in das Allgemeinere der Gemeinempfindung zurücktrat. (Nach der Psychol. von W. Esser, I. B. S. 130.) Dieß beweiset überhaupt die unverwüstliche Macht der Seele, die sich nicht ausschöpft und ausgibt, die ihre Kraft durch die That nicht abnützt, die nichts verliert, wenn sie handelt und sich mittheilt, sondern sich nach dem Handeln nur klarer und reicher, stärker und gesunder fühlt, so daß, wenn auch Körper, Sinne und selbst Erinnerung sich abstumpfen, so doch nicht das innere Leben und nicht die Fülle großer und heiliger Gedanken. (Nach Schleiermacher, in den Schlußbetrachtungen seiner Monologe, über Jugend und Alter.)

Wenn es nun wenigstens möglich ist, daß die Seele auch ohne Leib wirksam sei, wenn der Mangel der Erfahrung nichts beweiset, wenn wir von dieser Wirksamkeit in den angeführten Thatsachen sogar eine analoge Anschauung haben, wie sollte der Einwurf der Materialisten die Beweise für die Unsterblichkeit zu entkräften, ja ihre Unmöglichkeit und somit den Tod der Seele darzuthun vermögen?

3. In der dritten Erläuterung zum § 43 wurde gezeigt, daß die Philosophie ungeachtet der eigenthümlichen Beziehung der Seele zum Leibe keinen Grund habe, den Tod für unmöglich oder die Bekleidung mit einem neuen Leibe für nothwendig zu halten. Darum sprachen die Philosophen immer nur von der Unsterblichkeit der Seele, nie aber von der Unsterblichkeit des Menschen, und konnten von dieser auch nicht sprechen. Der Mensch, d. h. die synthetische Verbindung von Seele und Leib, sagen sie, höre auf, nur seine Seele bleibe. Ja, nach einigen Philosophen, z. B. den Platonikern, ist der Tod sogar die Erlösung der Seele aus dem Kerker des Leibes, somit der Mensch im Zustande der Verbindung mit dem Leibe nicht im Zustande der Vollendung, sondern der Verschlimmerung. Und doch ist der Seele als dem Subjekte, das die Möglichkeit ist, sich einen Leib zu bilden und mit sich zur abgeschlossenen Individualität des Menschen zu verknüpfen, eine Neigung zum Leibe eigen, und der Mensch nur dann vollendet, wenn diese Neigung befriedigt und die Möglichkeit der Seele, einen Leib zu haben, realisirt ist. Wird der Mensch seine Vollendung erlangen? wird die synthetische Verbindung der Seele und des Leibes nach dem Tode wieder hergestellt werden? wird er auch dem Leibe nach, also eigentlich als Mensch unsterblich sein?

Was die Philosophie nicht verheißen kann, weil es nicht im Begriffe der Seele und des Leibes liegt und auch nicht aus der Idee Gottes von der Welt folgt (§ 43, 3), das verheißt uns das Christenthum. Es lehrt uns die Bekleidung der Seele mit ihrem eigenen*), wenn auch

---

*) Man hat es befremdend gefunden, daß der Mensch nach der Lehre des Christenthums mit seinem eigenen Leib auferstehen soll. Aber schon Aristoteles bemerkt bei Besprechung der Pythagoräischen Seelenwanderung (de anima 1, 3), daß diese unmöglich sei; denn die Seele könne keinen zufälligen Leib haben, z. B. den Leib dieses oder jenes Thieres; einen zufälligen Leib ihr zuschreiben heiße so viel, als sagen, daß die Baukunst Flöten als Werkzeug gebrauche. Da jedes Wesen seine ihm eigene Gestalt habe, so müsse auch die Seele ihren eigenen Leib haben. So ist also begreiflich, daß die Seele, wenn ihr Leib aufersteht, nicht bloß keinen andern Leib haben könne, als einen menschlichen, sondern auch, daß jede individuelle Seele ihren individuellen, also ihren eigenen Leib haben müsse, wenn er auferweckt wird; sie kann nur den ihr entsprechenden haben.

verklärten Leibe, und beweiset seine Lehre durch die Thatsache der Auferstehung des Herrn, so daß Christus nicht bloß der Erste unter den Auferstandenen, sondern auch der Grund unserer Auferstehung ist.

Die Auferweckung der Todten ist nicht ein natürlicher, d. h. in der Natur der menschlichen Seele und des menschlichen Leibes begründeter, oder aus ihr folgender Akt, sondern eine übernatürliche That Gottes, durch welche er die Verbindung beider, die nicht sein müßte, wiederherstellt, und so den Menschen als Menschen vollendet. Sie ist daher nicht Gegenstand der Philosophie, sondern als That Gottes Gegenstand der Geschichte seiner Offenbarungen (§ 31, 1), aber sie ist die großartigste anthropologische Idee, die je verkündet worden ist; denn sie verkündet die Vollendung des Menschen und, da der Mensch Mittelpunkt der Schöpfung ist, die Vollendung der Welt, und bildet so mit Recht den Abschluß des Weltdrama's.

Warum eine Erhebung des Menschen über seine Natur möglich sei, ohne der Vollkommenheit Gottes einen Eintrag zu thun, ist bereits in der ersten Erläuterung des § 36 besprochen worden.

2. Der Mensch in Gemeinschaft mit andern Menschen betrachtet.

§ 52.

Nothwendigkeit menschlicher Gemeinschaften.

Wie kein Endliches rein für sich, sondern jedes in einem nothwendigen Bezug auf alles Andere ist, so steht auch der Mensch nothwendig mit allem Andern in Verbindung und macht mit ihm ein Ganzes aus. (§ 35). Insbesondere ist er aber mit andern Menschen in einem nothwendigen Zusammenhang, und bildet mit ihnen eine in seinem Begriffe gegründete, somit nothwendige Gemeinschaft. Ohne Seinesgleichen könnte er sich nicht entwickeln, ja er könnte ohne sie gar nicht sein. Denn von Natur aus ist der Mensch, wie jedes Geschöpf, nur Anlage, die erst durch Entwicklung wirklich zu dem wird, wozu sie die Anlage ist; der Mensch ist also von Natur aus nur Anlage zum Selbstbewußtsein, dessen Entwicklung die Basis aller rein menschlichen Entwicklung ist. Da nun alles Wissen des Menschen zunächst aposteriorisch,

d. h. der Art ist, daß das zu wissende Objekt ihm gegenüber stehen muß, so kann er zum Wissen um sich nur kommen, wenn ihm ein solches Wissen um sich zum Objekte wird. Das Wissen um sich besteht aber im Akte der Unterscheidung von sich; er kann also zum Akt der Selbstunterscheidung oder zum Wissen um sich nur kommen, wenn er diesen Akt, also ein aktuelles, ein bereits entwickeltes Selbstbewußtsein objektiv vor sich hat, — ein bereits entwickelter Mensch muß ihm gegenüberstehen.

Dieß bestätiget auch die Erfahrung. Denn das Selbstbewußtsein, die Sprache, die Vernünftigkeit des Kindes erwachen und bilden sich erst durch den Umgang mit bereits bewußten, der Vernunft und der Sprache mächtigen Menschen. Der Mensch kann sich also ohne andere Menschen nicht bilden, die Beziehung auf sie, die Gemeinschaft mit ihnen ist ihm nothwendig. Ja, selbst nicht einmal werden könnte er ohne sie; denn, da er als Subjekt nicht die Blüthe der Natur ist (§ 36, 2), so kann er nicht aus dem Boden herauswachsen, oder durch Potenzirung des Natur- etwa des Affenlebens entstehen, sondern setzt wieder Menschen voraus, durch die er in das Dasein gesetzt, und mit denen er daher in nothwendiger Verbindung ist. (§ 53, 3.) Daß dieses weder von der Entstehung noch von der Entwicklung des ersten Menschen gelte, versteht sich wohl von selbst.

Aber welche Gemeinschaften sind denn dem Menschen nothwendig und wesentlich? Um sogleich den Ueberblick des Folgenden zu geben, — nothwendig ist eine Gemeinschaft, in der der Mensch nicht bloß wird, sondern seine erste Entwicklung und Befriedigung findet — die Familie. Sie ist zunächst in der menschlichen Natur, in seiner psychischen und physischen Natur gegründet; daher ist in ihr das geheimnißvolle Geschlechtsleben, die natürliche Liebe, die Neigung und das Gemüth besonders wirksam.

Erhält aber auch der Mensch in der Familie seine erste Entwicklung und Befriedigung, so erhält er doch nicht seine Vollendung in ihr. Der Mensch soll durch Wollen (durch freies Anstreben) der ihm guten Objekte sich vollenden. Um dieß zu können, muß es ihm möglich sein, die ihm guten Objekte sich zu verschaffen. Hierin liegt seine rechtliche Befugniß; es muß ihm also auch möglich sein, sie zum wirklichen Rechte zu erheben und den Schutz desselben zu genießen. Dieß fordert aber die Herstellung eines solchen Zusammenlebens der Menschen, d. h. einer

solchen Gemeinschaft, in der er wirkliche Rechte haben und erwerben und den Schutz dafür ansprechen kann, in der aber eben deßhalb eine Macht hervortreten muß, um dieß zu leisten — den Staat.

Es muß aber auch der Wille des Menschen geweckt werden, die ihm guten Objekte für sich zu setzen, und da in diesem Willen die Sittlichkeit liegt, so muß sein sittlicher Wille angeregt und angefeuert werden. Der letzte Grund alles Guten ist aber Gott; der sittliche Wille hat seine Verklärung in der religiösen Gesinnung und vollendete Sittlichkeit ist Religiosität. Darum ist eine Gemeinschaft nothwendig, deren Aufgabe es ist, den sittlich-religiösen Willen zu entwickeln — die sittlich-religiöse Gemeinschaft oder die Kirche. Familie, Staat und Kirche sind die dem Menschen nothwendigen und wesentlichen Gemeinschaften.

Erläuterungen.

1. Seit Hobbes ist vielfach behauptet worden, daß der ursprüngliche Zustand des Menschen nicht der der Gesellschaft, sondern der der Isolirung, nicht zugleich der Zustand des Seins für Andere, sondern der des bloßen Fürsichseins sei. Dem gesellschaftlichen Zustande (dem status socialis oder civilis) sei der sogenannte Naturzustand (der status naturalis) vorausgegangen, d. h. eben der Zustand des Allein- oder Isolirtseins. Man hielt den Menschen nicht mehr für ein ζῶον πολιτικόν, wie der umsichtige, die Wirklichkeit so genau auffassende Aristoteles, sondern für einen aus der Erde gewachsenen Busch- und Waldmann — für ein, von allem Andern abgeschnittenes Atom. Darum seien alle gesellschaftlichen Verbindungen oder Gemeinschaften nicht in der Natur gegründet, sondern bloß aus der Willkür der Menschen entstanden. So sei die Ehe nichts als ein bloßer Vertrag, der Staat entstehe gleichfalls nur durch den Gesellschafts- und Unterwerfungsvertrag. Wollten die den Vertrag Schließenden ihn lösen, so könnten sie auseinandergehen und wieder in ihre Einsamkeit zurückkehren; innere Nothwendigkeit der Verbindung sei keine vorhanden. Wie unphilosophisch diese Ansicht, wie sie nur Atomismus sei, ist bereits in der ersten Erläuterung des § 35 gezeigt worden. Jedes Endliche ist nämlich durch Anderes und für Anderes; so auch der Mensch. Er hat daher nicht bloß einen ihm angeborenen Trieb zur Geselligkeit, bildet und entwickelt sich nicht bloß durch den Umgang mit andern Menschen, sondern bliebe sogar ohne ihn

ein vernunft- und sprachloses Thier, wenn er, als kleines Kind desselben beraubt, im Stande sein sollte, sein physisches Leben fortzubringen.

Und wo und wann waren etwa je die Menschen in diesem isolirten Naturzustande? Waren sie je außer der Familie? Wuchsen sie etwa aus dem Boden heraus? Wann schlossen sie den Vertrag, mit einander in eine Gesellschaft zu treten? Was thaten sie bei ihrem ersten Zusammentreten? Die atomistische Ansicht vom sogenannten Naturzustande ist eben so unhistorisch als unphilosophisch.

2. Die Familie ist der Zeit nach die erste, aber ihrem Wesen nach vorherrschend eine natürlich-gemüthliche Gemeinschaft. Auf daß ein neuer Mensch werde, müssen sich Menschen verbinden; auf daß er sich zum Menschen und nicht bloß zum Thiere entwickle, müssen sie sich bleibend, und nicht bloß sporadisch und zeitweilig verbinden. Für die Ehe, und nicht für thierische Begattung, ist der Mensch bestimmt. Auch, wenn wir die Sache historisch untersuchen, zeigt sich die Familie als die erste Gemeinschaft; denn, so weit wir die Geschichte der Völker, Staaten und Religionen zu verfolgen vermögen, so weit finden wir, daß sowohl der staatliche als der religiöse Verband sich aus ihr entwickelte. Das Oberhaupt der Familie, d. h. der älteste Familienvater, war das Oberhaupt des Volksstammes, und die Verfassung aller Völker in ihren ersten Stadien war die patriarchalische. Das Oberhaupt der Familie war auch das Haupt des religiösen Kultus, der Hausvater war der Priester in der Familie, er vollzog die Opfer, und vermittelte zwischen Gott und den Seinen. Ganz natürlich! In der Familie sind ja die Elemente für Staat und Kirche bereits gegeben. Für jenen; denn der Mann, der Vater, ist vermög' der schon in der Natur liegenden physischen und geistigen Ueberlegenheit der Herrscher, an den das Weib sich anschließt, dem sie sich und besonders die Kinder von selbst unterordnen, um durch ihn Schutz und Hilfe zu finden; die Hauptmomente des Staats, Herrscher und Beherrschte, sind in der Familie da. Und auch für die Kirche; denn wieder ist es der Vater, der einerseits als Spender des Daseins, Lebens und Unterhaltes den Kindern als Höheres, als Gegenstand ihres Kultus, als Stellvertreter Gottes erscheint, und so ihren religiösen Gefühlen die erste Nahrung gibt, andererseits im Bewußtsein seiner Abhängigkeit von der höhern Macht als religiöser Lehrer und Vermittler auftritt; die religiösen Keime der Ehrfurcht, der Anerkennung eines Höhern, des

liebevollen Gehorsams werden in der Familie geweckt und auf ihren höchsten Gegenstand hingelenkt.

Die Familie ist aber vorzüglich eine natürlich-gemüthliche Gemeinschaft. Natürliche Neigung, der Drang des Gemüthes führt den Jüngling und die Jungfrau zusammen, und knüpft ihren Bund. Aus dem Drang der Natur und des Gemüthes entstehen die Kinder, die nämlichen Bande halten die einzelnen Familienglieder zusammen, und Natur und Gemüth finden in der Ehe und im Familienkreise ihre Befriedigung. Darum träumt der Jüngling von Familienglück, und der Mann rastet aus von den Mühen und Sorgen im trauten Kreise der Seinen; darum ist die Ehe noch mehr Bedürfniß der stillen, gemüthvollen Jungfrau, als des raschern, in's Weite strebenden Jünglings, und das Weib kennt keine höhere irdische Freude als die Liebe ihres Mannes und die Anhänglichkeit der Kinder. Darum ist Unempfänglichkeit für Familienliebe ein Zeichen eines rohen oder zerrissenen Gemüthes, und nur die Begeisterung für die Idee, besonders für die religiöse, gibt Ersatz, allerdings hinlänglichen Ersatz für die durch das Familienglück gewährte Befriedigung.

Dieser natürlich-gemüthliche Bund ist das Schöne in der Familie. Freilich ist er allein nicht das Einzige, auch nicht das Höchste im menschlichen Leben; denn er ist nur ein natürlich-gemüthlicher, kein eigentlich geistiger Bund. Aber selbst *er* wird nicht gedeihen, wenn Natur und Gemüth nicht gehoben werden durch höhere Momente, wenn die Verbundenen sich nicht vervollkommnen und veredeln durch höhere Liebe, als die Liebe der bloßen Natur und des in ihr wurzelnden Gemüthes ist. „Die Leidenschaft flieht, die Liebe muß bleiben", sie wird aber nur bleiben, wenn sie befruchtet ist durch das Ewige und Unvergängliche der sittlichen und religiösen Idee.

3. Der Mensch soll sich über das bloße Natur- und Gemüthsleben erheben, soll auf *freie* Weise das Gute wollen, und dadurch sich vollenden. Deßhalb muß seine Selbständigkeit gesichert, und die geistige, uneigennützige Liebe und die in ihr keimende Religiosität geweckt und belebt werden. Jenes geschieht durch Sicherung seiner Rechtssphäre, und die für diesen Zweck geforderte Gemeinschaft ist der Staat; dieses geschieht durch Belebung der Idee des Guten und der mit ihr zusammenhängenden religiösen Idee, und die dafür geforderte Gemeinschaft ist die Kirche.

Im Staate und in der Kirche tritt das natürlich-gemüthliche Leben zurück oder wird vielmehr gehoben, so daß die Bürger des Staates und die Glieder der religiös-sittlichen Gemeinschaft, und um dieser Gemeinschaften wegen selbst die Familienglieder sich auch auf bewußte und freie, auf geistige Weise verbinden und lieben. In der Verschiedenheit des verknüpfenden Bandes liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Familie und den andern Gemeinschaften. Verknüpft die Familienglieder der Drang der Natur und des Gemüthes, so verknüpft die Glieder des Staates und der Kirche ein geistigeres Band, es erfüllt sie ein höherer Inhalt — die Idee des Rechts, der Sittlichkeit und der Religion. Darum gewinnt auch das Leben in diesen Gemeinschaften eine höhere Bedeutung, als in der bloßen Familie. Es wird großartiger und uneigennütziger. Denn es geht hinaus über die engen Schranken der Familie, und verfolgt erhabenere Zwecke, als die Befriedigung des Gemüthes und die Seligkeit des Familienglückes. Und auch uneigennütziger ist das Leben. Es scheint zwar die Familienliebe, besonders die Mutterliebe, die größte Intensität zu haben, sie scheint sich ganz zu vergessen und aller Opfer fähig zu sein, aber sie folgt doch mehr nur dem Drange der Natur als dem Entschlusse des freien Willens, und sucht in den Ihrigen, besonders in den Kindern, die ein fortgesetztes Ich sind, mehr sich und die eigene Befriedigung, während ächter Patriotismus und besonders die von Gott begeisterte Liebe auch dann wirksam und zu allen Opfern bereit sind, wenn die natürliche Neigung widerstrebt.

Wie die Familie vom Staate und der Kirche sich unterscheidet, so unterscheiden auch diese sich von einander, treten aber auch in ein gegenseitiges Verhältniß. Der Staat ist zum Schutze jeder Berechtigung, Realisirung der Rechtsidee ist sein Zweck. Die Kirche ist zur Pflege der sittlichen Liebe und der Religion, Realisirung dieser Ideen ist ihre Aufgabe. Wie das Recht als die Befugniß, die Mittel zur Entwicklung anzustreben, besonders das Aeußere, das Leibliche zum Objekte hat, obschon sein Grund im Innern, im Geiste des Menschen wurzelt, so geht auch die Wirksamkeit des Staates mehr auf das Aeußere und Leibliche, ohne des Einflusses auf das Innere zu ermangeln; er leistet und fordert äußere Handlungen, und kann und darf sie sogar durch äußere Mittel erzwingen, sichert aber und befördert dadurch die Entwicklung des Innern selbst. Und wie die religiöse Sittlichkeit als der durch

den Glauben an Gott begeisterte Wille für das Gute im innersten Brennpunkt des Menschen gegründet ist, obschon sie sich äußerlich in Handlungen darstellt, so geht auch die Wirksamkeit der Kirche insbesondere auf das Innere, sie sucht den Willen anzufeuern, gute Gesinnung, Liebe, Religiosität zu erzeugen, sie ist deßhalb vorzüglich auf die Mittel der Belehrung und Ueberzeugung angewiesen, ohne einerseits äußern Schutz entbehren zu können, andererseits einflußlos zu sein auf die Handhabung dieses Schutzes selbst. So sind Staat und Kirche zwei selbständige, von einander unabhängige Gemeinschaften und können nicht in einander aufgehen.

Im Alterthum war der Staat größtentheils auch die Kirche, in der neuen Zeit hat im Protestantismus gleichfalls der Staat die Kirche verschlungen, — wir sehen aber auch, daß das religiös-sittliche Leben unter solchen Verhältnissen zu keiner rechten Blüthe kommt, und nur eine irdische Erscheinung, eine Darstellung in bürgerlichen Tugenden gewinnt. Die Idee des Rechts ist nicht die Idee des Guten und nicht die religiöse Idee; so müssen also zu ihrer Realisirung verschiedene, getrennte Gemeinschaften sein, auf daß jede Idee zu ihrer wahren Geltung und Realisirung komme. Die gute Gesinnung, die Liebe ist vielfach bei den Menschen zu schwach, als daß ohne Schutz des Staates die Ordnung bestände, umgekehrt vermag der durch Zwang vollführte Schutz des Rechtes nicht Liebe zu erzeugen. Hat jedoch Jeder das ihm Gute gefunden, und ist die Liebe so erstarkt, daß keine Rechtsverletzung zu fürchten ist, dann ist der Staat überflüssig; es wird nur eine Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Heiligen, das Reich Gottes sein.

Sind aber auch beide Gemeinschaften von einander unabhängig, so sind sie doch nicht beziehungslos. Der Staat als Schützer jeder Berechtigung soll auch das Recht der Kirche schützen; nicht Einmischerei in ihre innere Verfassung und ihre Institutionen ist seine Aufgabe, sie ist vielmehr das Unglück unseres modernen Polizeistaates. Die Kirche, als Erzieherin zur Sittlichkeit, hat das Rechtsgefühl und den Rechtssinn der Staatsbürger zu beleben, ohne Gewissenhaftigkeit kann kein Staat bestehen, und je gewissenloser seine Bürger, desto lockerer ist auch der Staatsverband. Beide Gemeinschaften greifen also ineinander, ihre absolute Trennung ist widernatürlich; beide unterstützen sich gegenseitig, und vollziehen miteinander, aber auf verschiedene Weise, die eine große Aufgabe — die Entwicklung des Menschengeschlechtes.

§ 53.

Die Familie.

Der Mensch ist synthetische Einheit der Seele und des Leibes, er ist Subjekt, dem die Möglichkeit einen Leib zu bilden nothwendig ist. Als Subjekt mit der Möglichkeit des Leibes ist der Mensch nothwendig sexuell verschieden (§ 42), und daher, obschon als Seele unsterblich, doch der Fortsetzung in der Gattung oder der Fortpflanzung fähig. Nur ist offenbar, daß die Geschlechtsverschiedenheit vorzüglich nur den Leib berühre, weil die Seele jedes Mal bestimmendes, fürsichseiendes, individuell fortdauerndes Subjekt ist. Aber auch die Seele erleidet durch die Geschlechtsverschiedenheit eine Modifikation, weil sie als das den Leib gestaltende Princip (als forma corporis) auch die Geschlechtsverschiedenheit bildet, und daher ihre Eigenthümlichkeit in den verschiedenen Geschlechtern haben muß. Dieß zeigt sich auch empirisch. Der Mann ist Verstand ist kräftiger, energischer Wille, daher seine Selbständigkeit, sein Muth, seine Vorliebe für Wirksamkeit im Großen, sein rastloses Streben nach Außen, aber auch sein Uebermuth, seine Raschheit, Derbheit und selbst Rohheit, Fehler, die wir ihm leichter verzeihen, als ein weibisches Wesen, und Achilles hat nicht umsonst beim Spinnrocken der Weiber sich unwohl befunden. Der Grundzug der weiblichen Seele dagegen ist tiefes Gefühl, gemüthliche Innerlichkeit, hingebende Liebe. Sie trifft das Rechte nicht so sehr durch klares Denken, als durch sichern Takt, durch feinen Instinkt. Sie imponirt nicht durch großartigen Muth, sondern durch Milde, Sanftmuth und Zartheit. Sie ist nicht so sehr Geist, als Anmuth, sie wirkt nicht im Großen, sondern drinnen im Hause, im Kreise der Kinder waltet die züchtige Hausfrau, aber dabei ist sie mehr schwach als der Mann, und es fehlt ihr seine Klarheit des Gedankens, und darum reicht ihr Gefühl, ihr mehr instinktmäßig das Rechte treffender Takt in komplicirtern Verhältnissen nicht aus.

Indem der Mensch in Geschlechter zerfällt, ist er nicht bloß der Fortpflanzung fähig, sondern er ist auch sowohl leiblich als psychisch, weil das eine Geschlecht das hat, was dem andern fehlt, in der Regel an das andere Geschlecht angewiesen, um sich wechselseitig zu unterstützen, zu ergänzen und seine Befriedigung zu finden. In der gänzlichen Hin-

gabe des einen Geschlechtes an das andere zur Fortpflanzung und wechselseitigen Unterstützung und Befriedigung besteht nun die Ehe, und in dem Vereine der durch die Ehe zusammengehörigen Personen die Familie.

Es ist begreiflich, daß die Glieder der Familie durch ein eigenthümliches Band zusammengehalten sind — durch die Familienliebe oder Pietät, die Mann und Weib, Aeltern und Kinder an einander knüpft, und mit einander zu einem Ganzen umschlingt. Es ist dieses Band natürlich-gemüthlicher Art, weil es in der leiblichen und psychischen Natur des Menschen begründet ist, also nicht so sehr durch freien Entschluß, als durch Drang und Trieb, Neigung und Liebe bindet, und durch wechselseitig das Mangelnde ergänzende Leistungen Genuß gewährt. Es ist aber auch einer geistigen Veredlung fähig, und kann und soll zu einem sittlichen Bande werden, weil der schon in der Natur gegründete Drang, sich wechselseitig zu unterstützen und zu ergänzen, durch freien Entschluß und sittliches Streben geleitet und geregelt und zur eigenen sittlichen That werden soll. Zugleich ist es begreiflich, daß gerade die Familie wegen dieses natürlich-gemüthlichen Bandes besonders geeignet ist, sowohl dem Kinde, das durch sie entsteht, die erste Entwicklung zu geben, und seine physische und psychische Erziehung zu begründen, als auch dem Erwachsenen, der eine Familie gründet, zur steten Fortbildung, Vollendung und Befriedigung zu dienen. Sie vermag jenes, weil keine natürliche Macht so stark und opferungsfähig ist, als die Pietät; denn sie ist in der Natur gegründet, und kann und soll durch sittliche Kräfte gestärkt und veredelt werden. Sie vermag es, weil keine so die Keime alles Guten, Edlen und Höhern zu wecken und einen so empfänglichen Boden zu finden im Stande ist; denn sie weckt durch die geheimnißvolle Tiefe des Gemüths, und wirkt auf sie. Sie vermag aber auch dieses; denn, da ein Geschlecht an das andere angewiesen ist, findet eines am andern seine Hilfe und Unterstützung. Die verständige, aber oft stürmische, rohe, wilde Willenskraft des Mannes veredelt sich durch die sanfte Gemüthlichkeit des Weibes, und umgekehrt findet das weiche, des Rathes und der That bedürftige Weib an der entschiedenen, verständigen Kraft des Mannes ihre Stütze und ihren Halt. Der nach Außen ins Große gehende Sinn des Mannes taugt nicht für die Leitung des stillen häuslichen Kreises, sie ist Sache des Weibes, und der emsige, aber auf das

kleine gerichtete Fleiß des Weibes ist nicht geeignet für das Wirken und Schaffen im Großen des öffentlichen Lebens; so ergänzen sich auch hier wieder die beiden Geschlechter und finden in ihrer wechselseitigen Beziehung und Hingabe ihre Erfüllung und Befriedigung, die in den Kindern, dem realisirten Ausdrucke ihrer Liebe, den Höhepunkt gewinnt.

Darum wurde die Familie immer als eine für die Entwicklung des Menschen nothwendige Gemeinschaft angesehen, eine Ansicht, die durch die Geschichte bestätiget wird, welche lehrt, daß der sittlich-geistige Fortschritt des Menschen mit der Heilighaltung der Ehe und der Familie gleichen Schritt gehe.

Erläuterungen.

1. Die Ehe und das Familienleben wurde bald zu nieder, bald zu hoch angeschlagen. Alle jene Theorieen und praktischen Auffassungen, die in der Ehe nur einen aus Berechnung hervorgegangenen Vertrag, oder eine durch bloßen Naturtrieb bewirkte Verbindung sehen, sei es zu ökonomischen Zwecken, zur Fortsetzung ihrer Familiennamen, zur bloßen Befriedigung des Geschlechtstriebes oder selbst bloß zur Erziehung der Kinder u. s. w., heben nur die eine oder die andere Seite des Ehe- und Familienbundes heraus, und erfassen die ganze Tiefe desselben nicht. Die Ehe und das Familienleben ist in der Natur und nicht in der Willkür des Vertrages gegründet, und berührt den ganzen Umfang der Geschlechtsverschiedenheit von ihren äußersten und oberflächlichsten Ausläufen, die sich auf die in den verschiedenen Geschlechtern verschiedene Befähigung für die Arbeit, den Erwerb und die Verwendung des Erworbenen beziehen und allerdings im Familienleben von keiner geringen Bedeutung, wenn auch nicht das Höchste sind, bis auf die innersten und tiefsten Geschlechtsunterschiede, die die Seele und das Gemüth des Mannes und Weibes berühren und dem beobachtenden Auge oft kaum zugänglich sind. Nur, wer die allseitigen Unterschiede und die durch sie geforderte und gegebene Ausgleichung, Ergänzung und Befriedigung berücksichtigt, der erfaßt das Wesen der Familie, muß aber auch erkennen, daß Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe das wahre ihrem Wesen entsprechende Verhältniß seien. Denn sich gänzlich, also auch psychisch und gemüthlich, hingeben kann nur eine Person an eine, und nur für immer, wenigstens nur, wenn die Hingabe mit dem

Entschlusse geschieht, daß sie für immer daure. Ohne Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe kommt das Familienleben zu keiner wahren Geltung, wie die polygamischen Völker des Orients und wohl auch manche protestantische Länder beweisen, in denen große Leichtigkeit der Ehescheidung herrscht.

Aber auch zu hoch, zu ideell wurde die Ehe und das Familienleben aufgefaßt. Um nichts zu sagen von der Wirklichkeit, die im menschlichen Leben wohl überall und insbesondere in der Ehe hinter den Idealen zurückbleibt, — die häufig entworfenen Ideale sind schon an sich nicht richtig und der Wahrheit gemäß. Man behauptete die moralische Nothwendigkeit der Ehe für Alle, man behauptete, daß das eine Geschlecht nur am andern sich vervollkommnen und seine Vollendung finden könne, daß die Familie die schönste Erscheinung und die höchste Befriedigung im menschlichen Leben sei. Es läßt sich nicht läugnen, daß die Ehe für die meisten Menschen Bedürfniß ist, daß die meisten ohne Ehe und Familie geistig verkümmern und verkrüppeln, und nur in ihr den Sporn ihrer Thätigkeit und den Frieden ihrer Seele finden. Aber allgemeines Bedürfniß ist sie nicht, schon deßhalb nicht, weil die psychische Verschiedenheit nicht so markirt hervortritt, und mancher Mensch die psychischen Eigenthümlichkeiten beider Geschlechter in sich vereint, also der Ergänzung durch das andere Geschlecht nicht bedarf, sondern allein zu stehen, und seine Entwicklung und seine Befriedigung ohne eheliche Verbindung zu finden vermag. Und ist dieß der Fall, so ist ein solcher für Realisirung großer Ideen und für die Opfer, die sie fordert, viel mehr befähigt als der Mann, der, an die Familie gebunden, dem Familienegoismus sich viel schwerer entwindet.

Darum ist Familienleben auch nicht die schönste Erscheinung und nicht die höchste Befriedigung des Lebens. Die Familie ist ja für sich nur die natürlich-gemüthliche Gemeinschaft; der Mensch als Subjekt, als Geist ist aber mehr als Natur und bloßes Gemüth, er hat auch andere Aufgaben, Bedürfnisse und Verlangen. Daher genügt dem Manne das enge Familienleben a l l e i n nicht, er strebt hinaus in's Große und Weite, und selbst das Weib, das doch ganz geschaffen ist für den stillen häuslichen Kreis, erfreut sich nur wahrhaft, wenn es ihm eine höhere Richtung geben, wenn es sich und die Kinder zur Sittlichkeit und Religion erheben kann, und wir werden uns über Familienglück und

besonders die stille Seligkeit des Weibes und der Mutter freuen, aber unsere Verehrung und Bewunderung und unsern Dank werden wir immer mehr dem Manne zollen, der seine Kräfte der Menschheit weiht, und sich selbst ihr zum Opfer bringt, als dem, der bei seinem Weibe und bei seinen Kindern das schöne häusliche Glück genießt. Hektor ist eine wohlthuende Erscheinung in der Ilias.

Hieraus ergibt sich aber auch, daß die Familie anderer Gemeinschaften bedürfe, durch die ihre Glieder einen weitern Spielraum für ihre Thätigkeit und eine höhere Richtung derselben gewinnen, und durch die im Falle, daß ausartende das Band der Pietät lockern oder ganz lösen sollten, die gestörten in ihren Rechten geschützt und vertheidiget werden. So müssen Staat und Kirche in die Familie eingreifen, nicht, indem sie ihre Selbständigkeit aufheben und sie in sich verzehren, sei es bezüglich der Arbeit, des Erwerbs, des Vermögens, der Erziehung oder in was immer für einer Form, sondern indem sie ihr zur wahren Selbständigkeit verhelfen, und das Naturleben des bloßen Drangs und des Gemüths in das Leben der Freiheit und Sittlichkeit erheben, und der bloß natürlichen Gatten- und Aelternliebe die Weihe der religiös-sittlichen Liebe ertheilen. Dem Staat und der Kirche bleibt der Einfluß auf die Familie gewahrt, er soll aber kein störender und vernichtender, vielmehr ein schützender und heiligender sein.

2. Die Ehe und die Familie ist eine durch keine andere ersetzbare Gemeinschaft; für die nur in ihr gedeihende Pietät gibt es kein Surrogat. Das Gemüth, das Geheimnißvollste und Tiefste im Menschen, die Grundlage alles Edlen und Sittlichen, die irdische Wurzel aller Religion, wird nur entzündet am Gemüth, und wo brennt sein mildes Feuer wärmer als im natürlich-gemüthlichen Kreise der Familie?

Die Erfahrung und die Geschichte bestätiget die Nothwendigkeit der Familie. Cham, den Sohn Noe's, trifft der Fluch, und seine Nachkommen sind entartet, weil er das Geheimniß der Ehe und der Familie nicht ehrt. Die Völker des Orients sind an Bildung und Entwicklung zurück, weil sie die mit der Polygamie unvereinbare Familienpietät nicht kennen, und sie muß ihnen unbekannt bleiben, weil sie die Gleichberechtigung des Weibes mit dem Manne nicht anerkennen. Ein Volk ist geistig und sittlich stark, so lange bei ihm das Familienleben herrscht, je

mehr es zum Salonsleben übergeht, desto mehr schwindet alle Innerlichkeit und gemüthliche Tiefe, aber auch aller ideelle Schwung und alle nachhaltige Kraft. Riehl's Werk „Land und Leute" thut überzeugend dar, wie mit der Regeneration der Familie Völker und Staaten regenerirt werden müssen. Hätte das Christenthum sonst kein Verdienst, schon die Anerkennung des Weibes und die Hebung der Ehe und der Familie machte es zur Weltreligion. Es ist daher eine widerliche Erscheinung die libido vaga und den Concubinat zu entschuldigen, sie für Schwachheit und bloße Galanterie zu erklären oder ihnen gar das Wort reden zu wollen. Die dieß thun, zeigen, daß sie die Tiefe, die in der Familie liegt, und die unschätzbaren Güter, die nur in ihr gegeben werden, nicht kennen. Schmitthener in seinen 12 Büchern vom Staate sagt daher richtig (I. B. S. 202), den Concubinat erlauben wollen, heiße das Sakrament des Ehebruches stiften, und Leo scheint mir gleichfalls Recht zu haben, wenn er in seiner Universalgeschichte (V. B. S. 492) als Zeichen der sittlichen Verkommenheit Deutschlands am Beginn des 19. Jahrhunderts die Wahlverwandtschaften Göthe's anführt, die ein getreues Bild jener Zustände seien.

Selbst große Philosophen haben die Wichtigkeit der Ehe und der Familie nicht erkannt. Platon, der ideelle, der göttliche, will die Gemeinschaft der Frauen in seinem Staate, wenigstens bei den höhern Ständen, eingeführt wissen, und glaubt, wenn kein Kind seinen Vater kenne, und alle Kinder eine gemeinsame Erziehung genießen, werden auch alle sich als Brüder, und alle Väter die Kinder als ihre Kinder lieben. Er sieht nicht, daß die Liebe selbst zerstört wird, wird die Familie zerstört. Auch Hegel behandelt das Familienleben mit kalter Ironie, und „in seiner Schule gilt die Anerkennung des Rechts der Familie noch jetzt für eine Prätension des Individuums, für eine partikular egoistische Aufblähung der Einzelnpersönlichkeit, der man zur Beschämung den sich selbst vergessenden Patriotismus des klassischen Alterthums vorhält; man verspottet diese „„Eitelkeit des lieben Ich"", das sich nicht ganz und gar in der absoluten Substanz des Staates auflösen mag." (Ethik von Chalybäus, I. B. S. 379, dessen Abhandlung über die Familie überhaupt sehr lobenswerth ist.) Bei beiden, bei Platon und Hegel, ist es der Alles verschlingende Staat, neben dem keine andere Gemeinschaft aufkommt, weder die Familie noch die Kirche, und auch keine aufkommen

kann, weil der abstrakte Monismus, den wenigstens Hegel lehrt, keine andere als den Staat dulden kann.

Es ist die gleiche Verkennung des Individuums, besonders des weiblichen, wenn, den genannten Philosophen gleich, die Staaten des Alterthums und die socialistischen Systeme der Neuzeit die Familie zu keiner wahren Geltung und Berechtigung kommen lassen. Sie können sie zwar nicht vertilgen; denn, was ethische Nothwendigkeit hat, ist unvertilgbar, aber sie lassen sie in den Staat, in die Societät aufgehen, und berauben eben dadurch das Individuum selbst der Freiheit und selbständigen Entwicklung. Unter den Staaten des Alterthums tritt das Aufgehen der Familie in den Staat am grellsten in Sparta hervor. Die ganze Erziehung war vom 7. Jahre an eine öffentliche. Die siebenjährigen Knaben wurden den Aeltern entnommen, und in die öffentlichen Erziehungsanstalten gebracht. Der Familienherd war verschwunden; denn man speiste gemeinsam. Ja alles Gefühl, alle Pietät im Familienleben wurde in dem Maße vernichtet, daß schwächliche Kinder gegen alle menschliche Empfindung getödtet wurden, weil der Staat Alles war, und ihm nur kräftige Söhne zu Kriegern und gesunde Mädchen zu starken Müttern erzogen werden sollten. War aber der Spartaner mehr als Krieger, war er fühlender Mensch? war er mehr, als ein verbrauchbares Mittel des Staates, war er selbständiges Individuum? Auch die socialistischen Systeme hätten nothwendig die Vernichtung der Familie und ihrer Selbständigkeit zur Folge. Ihr Hauptstreben geht allerdings auf zweckmäßige Vertheilung des Eigenthums, um dadurch die Einzelnen und die Familien zu beglücken, und daher scheint nicht die Vernichtung, sondern die Hebung der Familie das Ziel des Socialismus zu sein. Aber, indem seine Systeme vom Engländer Owen im vorigen Jahrhunderte angefangen bis auf die neuesten Systeme der Franzosen Cabet, L. Blanc, Proudhon, Fourier u. s. w. diese Beglückung nur durch die große Gemeinschaft Aller realisiren und daher Alles gemeinschaftlich haben wollen, so heben sie das selbständige Leben der Familie, ihre Abgeschlossenheit und ihren Bestand in sich selbst auf, und lassen nur die große allgemeine Gemeinschaft stehen. Daher wollen sie gemeinschaftliche Güter, nicht Güter der Familie, gemeinschaftliche Lebensweise und Wohnungen (Cabet, in seiner Reise nach Icarien), nicht Abgeschlossenheit des Familienherdes (nach dem Spruche der Engländer: Mein Haus ist

mein Königthum), sie wollen sociale Werkstätten und National-Industrie, nicht Privat-Industrie (L. Blanc), gemeinsame Erziehung und nicht häusliche, und am weitesten sind wohl Enfantin und Fourier gegangen, von denen beide die Ehe aufheben, jener Gemeinschaft der Frauen und Entziehung der Anerkennung der Vaterschaft, dieser aber nur eine solche Dauer der Ehe haben will, welche etwa der in ihnen zu befriedigende Trieb verlangen könnte. (L. Stein, der Communismus und Socialismus des heutigen Frankreichs, oder im Auszuge in Fichte's System der Ethik, I. B. § 292 und die folg.)

Wer sieht nun aber nicht, daß alle diese socialistischen Tendenzen der Selbständigkeit des Individuums und seiner Selbstthätigkeit feindlich seien, seine tiefsten Gefühle vernichten und seine sittliche Bildung aufheben? Thun sie aber das durch Auflösung des geschlossenen Familienvereines, so sind sie ein Beweis für die ethische Nothwendigkeit und Berechtigung der Familie selbst. Ueberhaupt, wenn der Socialismus die selbständige Entwicklung des Menschen aufhebt und daher unsittlich ist, so ist es auch die mit ihm nothwendig zusammenhängende Aufhebung der Familie.

3. Geheimnißvoll ist die Entstehung des Menschen. Der Mensch ist in zwei Geschlechter geschieden, von denen das männliche das erregende und erzeugende, das andere aber das empfangende ist, und durch deren Vereinigung der neue Mensch entsteht. Bewirkt nun diese Vereinigung bloß die Entstehung des Leibes oder auch jene der Seele? Vermag der Akt der Erzeugung bloß die organischen Stoffe des Leibes oder auch die Seele zu setzen, welche das Princip der psychischen Thätigkeit und zugleich der Gestaltung der organischen Stoffe zum Leibe ist? Bekanntlich ist die erste Ansicht die Ansicht des Creatianismus, d. h. derjenigen, welche annehmen, daß durch die Erzeugung bloß der Leib entstehe, im Akte derselben aber jedes Mal unmittelbar von Gott die Seele in den durch sie entstandenen Leib eingeschaffen werde, und zwar in die organischen Stoffe des Leibes oder in den durch die Psyche belebten Leib, je nachdem man sich das Verhältniß der Seele (des Geistes) zum Leibe auf die Weise des Aristoteles oder des neuern Dualismus denkt (§ 43, 2). Die zweite Ansicht ist die Ansicht des Generatianismus, nach der die Aeltern den ganzen Menschen erzeugen und sich an Leib und Seele in den Kindern fortsetzen.

Es läßt sich nicht läugnen, daß beide Ansichten große Schwierigkeiten haben. Der Creatianismus scheint Gott, so zu sagen, beständig zu incommodiren; nach ihm sind die Kinder eher bloß Kinder Gottes, als Kinder der Aeltern, die ihnen nur die organischen und organisirbaren Stoffe und nach dem neuern Dualismus auch die Naturseele (Psyche) geben, und daher scheint ihre psychische und (wird die Seele für das den Leib gestaltende Princip gehalten) selbst ihre physische Aehnlichkeit mit den Aeltern unerklärbar zu sein. Auch sieht man nach ihm nicht ein, wie die Menschheit einen organischen Zusammenhang bilde, da sie bloß nach ihrem Leibe, nicht aber nach der ihr Wesen weit mehr konstituirenden Seele im Zusammenhang steht. Der Generatianismus hingegen hat andere Schwierigkeiten. Wird er roh gefaßt (er heißt dann Traducianismus) und angenommen, die Seele des Kindes theile sich los von den Aeltern, so enthält er offenbar eine materialistische Anschauungsweise, die sich gegen die Einfachheit und Spiritualität der Seele verstößt, indem nicht abzusehen ist, wie sich von einer Seele (der Seele der Aeltern) eine andere Seele (die Seele des Kindes) losreißen oder lostheilen könne, um davon nichts zu sagen, daß man nicht weiß, ob die neue Seele von der Seele des Vaters komme oder von der Seele der Mutter, oder ob sie eine Zusammensetzung der Seelen beider sei. Mit Recht protestiren daher die Generatianer selbst gegen eine solche Auffassung ihrer Ansicht. Zeugung, sagt z. B. Frohschammer, einer der neuesten Vertheidiger des Generatianismus in „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen", sei nicht Theilung; nichts könne falscher sein als diese Behauptung. „Nicht durch seine Theile, sondern durch sein Lebenscentrum, das überall eine Einheit ist, ist dem Organismus die Zeugung möglich; die Theile sind nur Mittel und Werkzeuge, nicht das Zeugende selbst. Ist das Leben, die Einheit des Organismus entflohen, und sind nur mehr die Theile desselben übrig, so ist eine Zeugung nicht mehr möglich." S. 67. Und eben so sei das Gezeugte nicht ein Theil vom Zeugenden, sondern etwas Ganzes und Selbständiges. „Nur der Stoff ist vom Zeugenden genommen als Theil, und wird später aus der Natur aufgenommen; die immanente Lebenspotenz ist etwas durch den Zeugungsakt Geschaffenes, ganz Neues, das in der ganzen Natur bisher nicht vorhanden war, also neugesetzt ist." S. 67. „Die Zeugung ist ein Schöpfungsakt der menschlichen Natur, ist eine Schöpfung aus nichts, durch die von Gott

der Menschheit verliehene, secundäre Schöpfungsmacht des Geschlechtes.“ S. 81. Und der Beweis, daß die Menschheit diese secundäre Schöpfungsmacht besitze, liege in der allenthalben sich so sehr kundgebenden Thatsächlichkeit, die uns zeigt, daß überall, wo in der Natur Zeugung statt findet, etwas Neues, zuvor nicht Dagewesenes gesetzt werde. S. 82. Wird der Generatianismus auf diese Weise genommen, so kann freilich von Materialismus nicht mehr die Rede sein, aber dafür ist die Schwierigkeit entstanden, wie denn die Annahme einer secundären Schöpfermacht mit dem Begriffe des Geschöpfes vereinbar, oder wie es möglich sei, daß die Seele andere Wirkungen als formelle hervorbringen — wie sie sich substantiell objektiviren könne.

Betrachtet man aber beide Ansichten näher, und treibt man keine auf die Spitze, so dürften sich nicht bloß ihre Schwierigkeiten lösen, sondern es dürfte sich auch zeigen, daß ihre Verschiedenheit nicht so groß sei. Allerdings, wenn man den Creatianismus so auffaßt, wie die Cartesische Schule die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nach dem System der gelegenheitlichen Ursachen auffaßte, und wenn man sich vorstellt, daß Gott vom Akte der Begattung Anlaß nehme, eine Seele (den Geist nach dem neuern Dualismus) in die von den Aeltern kommenden organischen Stoffe (oder in die Naturseele) einzuschaffen und sie durch die Seele (den Geist) zu beleben und zu beseelen, so sind die genannten Schwierigkeiten wohl nicht zu lösen. Nimmt man aber an, es sei eine von Gott in der Menschheit begründete Einrichtung, daß sie, sobald ihre Geschlechter sich unter gewissen Bedingungen vereinigen, durch Gottes Schöpfermacht einen neuen Menschen hervorbringe, so ist einerseits anerkannt, daß der Mensch, wie jedes endliche Wesen, keine neue Substanz hervorzubringen vermöge, andererseits ist die Erzeugung nicht mehr ein wunderbares Eingreifen Gottes, sondern sie ist im natürlichen Laufe der Dinge begründet, nach dem die Aeltern es sind, welche unter der Mitwirkung Gottes den neuen Menschen erzeugen.

Wir haben am menschlichen Erkenntnißvermögen eine Analogie dieses Vorgangs. Der Mensch ist es, der als Person die Objekte und ihre Wahrheit erkennt, aber er erkennt sie nur unter der ihm angeschaffenen Mitwirkung Gottes, durch den seine Vorstellung mit dem Objekte zusammengeschlossen und eine Erkenntniß erzeugt wird (§ 45). Allein die Mitwirkung Gottes ist in der geistigen Natur des Menschen begründet,

und darum ist die Erkenntniß unser, wie Gottes Werk. Wie nun der Mensch als Person, d. h. als bewußtes und frei gewordenes Subjekt, zu erkennen vermag, so vermag er als menschliche Substanz *), und zwar, da diese bloß im Gegensatz beider Geschlechter vollständig dargestellt ist, in der Vereinigung derselben zu erzeugen, d. h. einen Menschen mit Seele und Leib hervorzubringen, aber er vermag es wieder nur unter der ihm angeschaffenen Mitwirkung Gottes, welche daher der menschlichen Substanz natürlich ist und zu ihrem Wesen gehört, so daß auch die Erzeugung Werk der Menschen und Werk Gottes ist, und die Kinder Erzeugniß der Aeltern und Geschöpf Gottes sind. Zugleich ist ersichtlich, daß jeder neue Mensch nicht bloß mit der ganzen Menschheit in organischer Verbindung stehe, sobald man nämlich die Menschen von einem Paare abstammen läßt, sondern auch, daß er seinen Aeltern psychisch und physisch gleich sehen muß, weil seine mittelst der Aeltern von Gott geschaffene Seele auch ihr Bild ist, und der von ihnen genommene Stoff ihre Form und auch die Form ihrer Seelen trägt, welche den Stoff zum Leibe gestalteten und sich ihm einbildeten.

Endlich ist ersichtlich, daß der so aufgefaßte Creatianismus dem Generatianismus nicht so ferne stehe; denn auch nach diesem gehört die secundäre Schöpfermacht doch immer Gott an, so daß im tiefsten Grunde er es ist, der die Seele schafft. Wie wir die Macht Wunder zu wirken, die Gott manchen Menschen verlieh, doch immer Gott zuschreiben, so kann auch die vom Generatianismus angenommene Schöpfermacht nie im Begriffe des Menschen liegen, nie „in seiner einfachen Immanenz ruhen", sondern ist immer Macht Gottes, sei sie auch mit der Menschheit

*) Der Mensch ist zunächst Anlage zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit — Anlage zur Persönlichkeit. Die Anlage ist die Macht, die Energie dazu. Als solche ist sie der geistige Naturgrund, die Substanz des Menschen, aus der sich durch Entwicklung seine aktuelle Persönlichkeit, das für sich seiende (selbstbewußte) und aus sich wirkende (freie) Subjekt erhebt. Als Person, als fürsichseiendes Subjekt, bringt der Mensch die Erkenntniß hervor, aber er erzeugt nicht so sehr als selbstbewußtes, freies Subjekt, sondern die Erzeugung ist vielmehr Wirkung seiner Substanz, und wird daher nicht durch ein Geschlecht, sondern durch die Vereinigung beider bewirkt, weil sie nicht der für sich seienden Person, sondern der Gattung (der Menschheit) angehört.

auf natürliche Weise verbunden und ihr nicht, wie die Gabe der Wunder, auf außerordentliche Weise verliehen, und es muß daher der Generatianismus eben so zugestehen, daß Gott die Seele schaffe, wie der Creatianismus zugestehen muß, daß die Schöpfung der Seelen durch Gott eine in der Natur der Menschheit gegründete und zu ihrem Wesen gehörige Mitwirkung Gottes sei. Wie die Leitung der Welt zu ihrer Bestimmung eine That Gottes und der Welt ist, so ist es auch die Entfaltung der Menschheit in viele Menschen, und somit die Entstehung des einzelnen Menschen. Man muß Gott und Welt nicht zu sehr von einander scheiden; der auf die Spitze getriebene Creatianismus ist eben so sehr in Gefahr es zu thun, als der auf die Spitze getriebene Generatianismus.

§ 54.

Der Staat.

Der Mensch entwickelt sich zunächst in der Familie, in ihr wird sein Bewußtsein, seine Vernunft und sein Wille gebildet. Er reift so (unter beständiger Mitwirkung des Staates und der Kirche) zur Selbständigkeit und für sich seienden Persönlichkeit heran, und ist in den Stand gesetzt, eine neue Familie zu gründen. Dadurch erweitern sich die Beziehungen, es entstehen Familien neben Familien, die in die verschiedensten Verbindungen treten können, und wegen der wechselseitigen Bedürfnisse und mannigfaltigen, daraus sich ergebenden Beschäftigungen und Stände auch treten müssen. So entsteht eine erweiterte Gemeinschaft vieler, nach Beschäftigungen und Ständen unterschiedener Familien, die wir die bürgerliche Gesellschaft und deren Verhältnisse zu einander die socialen Verhältnisse heißen. Sie ist nicht mehr durch die Pietät, welche die einzelnen Familienglieder zusammenhält, geknüpft, nicht mehr die Familienliebe ordnet das wechselseitige Zusammenleben, sondern sie tritt desto mehr zurück, je mehr sich die Familien ausdehnen und gliedern. Es muß also ein anderes Band an die Stelle der Pietät treten, welches die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft mit einander vereint.

Da jede Person als Person und auch der aus der Ehe stammende Verein von Personen, die Familie, rechtsfähig, d. h. befugt ist,

Handlungen zur Erlangung der ihm guten Objekte zu setzen, insoweit sie die Rechte Anderer nicht stören, so ist in der bürgerlichen Gesellschaft eine Ordnung nöthig, welche die Rechtserwerbung ermöglicht und die Rechte, so wie die Rechtsfähigkeit schützt, oder, es muß das Zusammenleben der einzelnen Personen und Familien so geordnet werden, daß jede sich bestmöglich die ihr guten Objekte, welche die Bedingungen und Mittel ihrer Selbstbehauptung und Entwicklung sind, verschaffen, so wirkliche Rechte erwerben und den Schutz der erworbenen finden kann. Eine solche Ordnung des Zusammenlebens ist aber nicht denkbar ohne Macht, welche der Rechtsfähigkeit und den erworbenen Rechten ihren Schutz zu gewähren vermag. So wird die bürgerliche Gesellschaft eine Gemeinschaft vieler, in verschiedenen Familien und Ständen gegliederter, durch eine Macht in ihrer Rechtserwerbung und in ihren Rechten geschützter Personen, und diese Gemeinschaft ist der Staat.

Es ist nun leicht, den Unterschied des Staates von der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, und seine Nothwendigkeit für die Entwicklung der Menschheit anzugeben. Er unterscheidet sich von der Familie durch seine Größe und Ausdehnung, indem er viele Familien umfaßt und auch solche umfassen kann, die nicht von der gleichen Abstammung, also nicht ein Volk sind, ferner durch das Band, durch das in ihm die einzelnen Personen an einander geknüpft sind, indem im Staate nicht mehr das zunächst aus dem sexuellen Unterschiede hervorgehende Band der Pietät die vielen Einzelnen umschlingt, wie in der Familie, sondern vielmehr das Band des Rechtes und der zu seinem Schutze vorhandenen Macht, endlich durch den Zweck, der nicht stete Fortbildung, Ergänzung und Befriedigung durch wechselseitige Hingabe der Geschlechter, sondern Ermöglichung und Schutz der allseitigen Rechte durch die im Staate vorhandene Macht ist.

Und gerade die Macht ist es, die den Staat von der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet und über sie erhebt. Während in dieser die Vielen, als Personen, Familien und Stände durch verschiedene Bedürfnisse an einander gebunden, die große Gemeinschaft der Gesellschaft ausmachen, so stehen sie doch einander mehr oder minder gleichberechtigt gegenüber, und wenn sie sich als auf einander Bezogene auch nicht ohne beziehende Macht denken lassen, so kündet sich diese in der bürgerlichen Gesellschaft erst an, ohne hervorgehoben zu sein; nur, wenn sie hervor-

gehoben ist und sich als wirkliche Macht festgestellt hat, ist jene zum Staate geworden. Ist in jener das Verhältniß der Coordination, so ist in diesem das Verhältniß der Subordination, und ein Staat ohne Regirung oder Beherrschung ist gar nicht denkbar. Ist in jener das Verhältniß ein privates (sociales), so in diesem ein öffentliches (politisches), weil in ihm die öffentliche Macht der Beherrschung hervortritt, und der Staat hat in dieser Beziehung mehr Aehnlichkeit mit der Familie als mit der bürgerlichen Gesellschaft, weil auch in der Familie Unter- und Ueberordnung stattfindet.

Der Staat ist eine für die Entwicklung der Menschheit, und daher eine *sittlich* nothwendige Gemeinschaft. Denn weder der einzelne Mensch noch ein Verein von Menschen (sei es die Familie, sei es ein wissenschaftlicher Verein, sei es die Kirche oder was immer für ein Verein) kann sich ohne die Mittel, die zu seiner Entwicklung nothwendig sind, d. h. ohne die ihm guten Objekte ausbilden und vollenden, sie sind die Bedingungen seiner Entwicklung. Es muß also den Menschen möglich sein, sich die ihnen guten Objekte zu verschaffen, es muß ihnen möglich sein, den Anspruch, den sie auf sie haben, zu realisiren und sich bestimmte Rechte zu erwerben, und sie müssen in ihren erworbenen Rechten geschützt werden, um sie gebrauchen und für ihre Entwicklung verwenden zu können. Die Möglichkeit der Rechtserwerbung setzt aber ein Zusammenleben der Menschheit oder eine Gemeinschaft voraus, in der sie sich gegenseitig die ihnen guten Objekte bieten, sie erwerben und Anerkennung und Schutz der erworbenen und zu ihrem Recht gewordenen finden können, und der Schutz setzt eine Macht in der Gemeinschaft voraus, welche die Anerkennung nöthigenfalls auch zu erzwingen im Stande ist. Diese Gemeinschaft kann aber nicht die Familie, und der in ihr gewährte Schutz nicht der Schutz der Aeltern sein, weil es sich hier nicht bloß um die Beziehung einzelner Personen, sondern auch ganzer Familien handelt, und weil die Familie, in der die einzelnen Glieder durch das natürlich-gemüthliche Band der Pietät in *Eins* verschmelzen, gar nicht geeignet ist, ihre Rechte *auseinander* zu scheiden. Diese Gemeinschaft kann vielmehr nur die größere und vielfach gegliederte Gemeinschaft der bürgerlichen Gesellschaft und der in ihr sich hervorthuenden öffentlichen Macht sein — der Staat. So nothwendig der Menschheit die Bedingungen für ihre Entwicklung sind, so nothwendig ist

ihr eine Gemeinschaft, in der sie sie finden kann, so nothwendig ist der Staat.

Erläuterungen.

1. Recht ist die Befugniß eines Subjekts, die Mittel zu seiner Selbstbehauptung und Entwicklung — also jene Objekte zu haben, die ihm gut sind. Nur der aber ist befugt zu sein und sich zu behaupten, dessen Wesen Fürsichsein ist; der oder das, dessen Wesen ist, für Andere oder Mittel zu sein, ist nicht befugt sich zu behaupten, er oder es soll in Anderes (in die Persönlichkeit) aufgehen. Das Recht hängt daher innigst mit der Persönlichkeit (darum auch mit der Unsterblichkeit) zusammen; jede Person ist berechtigt, und nur die Person ist berechtigt, das Recht liegt im Begriffe der Person und ist insofern ihr angeboren.

Wie aber die Person zunächst nur Keim und Anlage ist, die sich entwickeln soll, so ist auch das Recht zunächst nur Anlage; es ist die Fähigkeit sich die ihm guten Objekte, es ist die Fähigkeit sich Rechte zu erwerben. Soll nun die Rechtsfähigkeit zum wirklichen (realisirten) Rechte werden, so muß sich die Person nicht bloß auf bestimmte Objekte, sondern auch auf andere Personen beziehen, welche durch ihre Befugniß von diesen bestimmten Objekten ausgeschlossen werden, und welche vielmehr ihre ausschließliche Befugniß anerkennen. Wird die Rechtsfähigkeit durch Beziehung auf bestimmte Objekte eine bestimmte Befugniß, so wird diese durch die Anerkennung von Seite anderer Personen zum wirklichen Rechte. Das Recht ist daher nur dann wirklich, wenn es festgesetzt und anerkannt ist; das wirkliche Recht ist nothwendig positiv.

Im Begriffe des Rechts liegt die Beziehung der Person auf andere Personen, und zwar die negative Beziehung, weil das Recht einer Person andere Personen von ihm ausschließt, und die positive Beziehung, weil das Recht anerkannt sein muß, wenn es ein wirkliches und realisirtes sein soll. Positive Beziehung der Personen auf einander ist aber Gemeinschaft; das Recht wird wirkliches Recht nur in der Gemeinschaft. Es ist schon gezeigt worden, daß diese Gemeinschaft nicht die Familie sein könne. Daher ist es ein schlechtes Zeichen für die Familie oder ein Zeichen einer schlechten Familie, wenn ihre einzelnen Glieder, so lange sie der Familie angehören, sich auf eigene Rechte berufen, wenn sie Bestimmung ihrer Rechte verlangen, anstatt daß sie für die Familie leben und

in sie aufzugehen bereit sind, und erst, wenn ein Glied aus der Familie austritt, handelt es sich um die Festsetzung seiner Rechte, und selbst da mildert die Pietät die Strenge des Rechts. Die Festsetzung und Normirung der Rechte liegt nicht im Wesen der Familie; nicht sie, sondern der Staat ist die Gemeinschaft, in der dem Einzelnen wie der Familie ihre Rechte garantirt werden.

Die Rechtsfähigkeit und insofern das Recht liegt im Begriffe der Person. In ihrem Begriffe liegt aber auch, daß sie der That, des Handelns fähig sei, also liegt auch in ihrem Begriffe, daß ihre That, wenn sie nicht widerrechtlich ist, anerkannt werde, die Person ist befugt, Anerkennung ihrer rechtmäßigen Handlungen und der durch sie geschaffenen Beziehungen und Verhältnisse zu fordern. Hierin liegt der historische Charakter des Rechts, die Möglichkeit seiner Fortbildung und der wesentliche Unterschied zwischen der Rechtsauffassung der rationellen und historischen Schule. Jene faßt die Person bloß als Begriff und daher als ein Abstraktum, diese als konkretes und handelndes Subjekt. Jene kennt nur die Rechte, die im Begriffe der Person liegen, und muß daher, ohne die konkreten Unterschiede der Person zu berücksichtigen, allen Menschen gleiche Rechte zuschreiben, diese nimmt die Person in ihrer konkreten Wirklichkeit und Wirksamkeit, und respektirt sowohl den schon in der Natur liegenden Unterschied der Individualitäten, als auch ihr Thun und Handeln. Jene hat für alle Zeiten und für alle Völker die gleichen Rechte und Institutionen, und muß Umstoßung der bestehenden Zustände verlangen, wenn sie ihren Rechtsideen nicht gemäß sind, ohne einen Fortschritt und eine Fortbildung zuzulassen, diese aber findet nicht bloß einen Unterschied der Rechte nach der Verschiedenheit der Völker und ihrer Entwicklung, sondern auch im Fortschritte der Geschichte eine Fortbildung des Rechtes. Nach jener ist das Recht ein todter Buchstabe, weil die Person ein starrer Begriff, nach dieser ist es ein lebensfähiger Organismus, weil die Person als lebendiges und daher handelndes Subjekt betrachtet ist.

2. Die vielen Personen und Familien beziehen sich auf einander und bilden die bürgerliche Gesellschaft. Diese Beziehung ist weder rein willkürlich, noch rein nothwendig; sie entsteht weder durch den Gesellschaftsvertrag, wie seit Hobbes vielfach behauptet wurde, sondern die natürlichen Bande der Bedürfnisse und der wechselseitigen Ergänzungs-

fähigkeit knüpfen die Menschen an einander, noch entsteht sie bloß durch das Band der Natur; denn auch die Freiheit und Willkür hat in den socialen Verhältnissen einen großen Spielraum. Die Beziehung in der bürgerlichen Gesellschaft ist nicht in dem Maße nothwendig, als sie es in der Familie ist, in der wohl Mann und Weib, aber nicht Aeltern und Kinder sich wählen können, sondern durch die Natur gegeben sind.

Indem sich aber Personen und Familien auf einander beziehen, müssen sie sich mit Etwas auf einander beziehen, das sie sich aneigneten, und nun auf einander übertragen. Die Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft beruhen auf dem Eigenthum und den Verträgen. Der Socialismus, der das Eigenthum aufhebt, hebt auch die Person auf; denn, wenn sie nicht für sich wirken, arbeiten und besitzen darf, so ist sie nur für Andere, nicht für sich, ist nicht Person. Umgekehrt hebt die Theorie, die Alles nur von Verträgen ableitet, das Sein für sich, die zugespitzte Punktualität der Persönlichkeit übermäßig auf Kosten des Seins für Andere hervor, und macht die Person zur abstrakten, nicht zu einer in konkreten Verhältnissen lebenden und durch konkrete Bedürfnisse an andere Personen gebundenen Person.

Die verschiedenen Bedürfnisse machen verschiedene Beschäftigungen nothwendig, die, wenn sich eine Person ihnen bleibend widmet, ein Stand im weitern Sinne des Wortes heißen. Personen vom gleichen Stande thun sich vermög' des gemeinschaftlichen Interesses zusammen, und bilden einen Verein — die ständische Korporation. Diese kann sich ordnen, kann Rechte erlangen, und heißt dann als geordnete, mit Rechten begabte ständische Korporation ein Stand im engern Sinne des Wortes. In den verschiedenen Beschäftigungen und Ständen zeigt sich so recht das freie und das nothwendige Moment, das in der bürgerlichen Gesellschaft liegt. Die Interessen, durch die die Standesgenossen sich vereinigen, sind das natürlich-nothwendige Moment; die Verträge, die sie zur Befestigung und Regelung ihrer Interessen schließen, sind das willkürliche Moment. Durch die ständischen Korporationen gliedert sich die bürgerliche Gesellschaft; die Standesgenossen sind in ihren Korporationen zusammengeschlossen, und die verschiedenen Stände brauchen einander gleichfalls, treten wieder in Zusammenhang und vollenden so die bürgerliche Gesellschaft.

Die neuere Zeit war dem ständischen Wesen nicht hold. Der Mißbrauch, den die bevorzugten Stände von ihren Rechten machten, brachte es in Mißkredit. Das Streben der Regirungen nach Absolutismus suchte das korporative Leben zu vernichten, und die Gesellschaft in lauter einzelne Atome aufzulösen, weil sie nach dem Grundsatze: Divide et impera, mit den Einzelnen leichter fertig zu werden glaubten, als mit geschlossenen Vereinen. Die revolutionären Theorien von der Gleichheit aller Menschen und aller Rechte arbeiteten dem Absolutismus gegen ihren Willen vortrefflich in die Hände (wie umgekehrt der Absolutismus den revolutionären Theorien), indem sie alle Menschen uniformiren, den ständischen Unterschied wie die ständische Gliederung aufheben, und alle Menschen vereinzelnt hinstellen. Zudem trugen auch die neuen Verhältnisse zum Untergang des Ständewesens bei; die alten Stände gingen als solche zum Theil unter, z. B. der Adel als großer Gutsbesitzer und Krieger, der Bürger in den Städten als alleiniger Gewerb- und Handeltreibender. Neue Stände und Beschäftigungen tauchten auf, Fabriken und Industrie gaben dem Gewerbs- und Handelswesen eine andere Form, — kurz das ständische und korporative Leben hat sich aufgelös't und einer allgemeinen Zerbröckelung der Gesellschaft Platz gemacht.

Praktisch fühlt man nun freilich die Mängel und Uebelstände dieser Auflösung, und sucht ihnen durch Associationen abzuhelfen. Der Absolutismus des Alles bevormundenden Polizeistaates, so wie die mit ihm nothwendig verbundene Kostspieligkeit der Administration schreiben sich von der Zerstörung des ständischen Lebens her. Alles regirt und verwaltet der Staat; welche Masse bezahlter (und theilweise schlecht bezahlter) Beamten braucht er aber auch nicht! Man hat die Gleichheit aller Stände gepredigt, sie besteht aber so lange nur dem Namen nach, so lange die Ungleichheit des Vermögens besteht; Unzufriedenheit der Einzelnen mit ihrem Stande, das Bemühen, es den höhern Ständen, mit denen man gleich sei, gleich zu thun, zunehmender Luxus und somit Armuth sind die Folgen davon. Wie nach und nach das Mittelalter und seine Zustände mehr Anerkennung finden, so auch seine socialen Einrichtungen. Riehl's Arbeiten: „Die bürgerliche Gesellschaft", „Land und Leute", verdienen hier wieder lobenswerthe Erwähnung. Aber auch theoretisch läßt sich erkennen, daß die bürgerliche Gesellschaft nicht bloß

ein Verein Einzelner, ein Verein abgerissener Atome, sondern eine viel reichere und mannigfaltigere Gliederung sei. Es fordern denn doch naturgemäß die verschiedenen Bedürfnisse auch verschiedene Beschäftigungen, und es ist wieder naturgemäß, daß diejenigen, die sich bleibend den nämlichen widmen, wegen ihrer gemeinschaftlichen Interessen sich enger an einander anschließen, und so einen Verein, eine Korporation bilden, daß sie einander helfen, in ihren Korporationen in einander eingreifen und so das Ganze der Gesellschaft ausmachen.

3. Die bürgerliche Gesellschaft ist noch nicht der Staat; jene ist die Gemeinschaft der im Staate auf einander Bezogenen, und wird zum Staate erst durch die beziehende und beherrschende Macht, die ihre rechtlichen Beziehungen festhält und schützt. Ohne beherrschende Macht — ohne Regirung ist kein Staat denkbar; da aber auch die Gemeinschaft nicht denkbar ist ohne knüpfende Einheit, und Bezogene nicht denkbar sind ohne beziehendes Band, so ist auch die bürgerliche Gesellschaft nicht denkbar ohne Macht, jene enthält diese und wird daher nothwendig Staat.

An der Nothwendigkeit einer ordnenden Macht in der Gesellschaft hat wohl Niemand gezweifelt, die Frage war immer nur die, ob sie eine ursprüngliche, mit der Gesellschaft gegebene, oder eine von ihr erst gemachte, und von ihr auf gewisse Personen übertragene Einrichtung sei.

Wie Hobbes die bürgerliche Gesellschaft durch den Gesellschaftsvertrag entstehen läßt, sie also nicht für eine ursprüngliche Gemeinschaft hält, so leitet er auch die im Staate bestehende Gewalt von einem Vertrage ab; sie sei durch den Willen der Bürger entstanden, indem sie sich Einem oder Mehreren unterwerfen und die Macht lassen wollten.

Diese Theorie, die unter dem Namen des Unterwerfungsvertrages bekannt ist, von Locke auf die Volkssouveränität angewendet und von Rousseau dahin ausgedehnt wurde, daß die Bürger jeder Zeit den Machthabern die von ihnen übertragene Macht wieder nehmen können, hat zahlreiche Anhänger gefunden, ist aber, wie die Theorie vom Gesellschaftsvertrag, eben so unphilosophisch als unhistorisch. Die Gesellschaft ist nicht eine Vielheit ursprünglich isolirter, sondern ursprünglich auf einander bezogener Personen, also ist die sie beziehende Einheit eben so ursprünglich, wie die Vielheit. Nun ist aber die Einheit, welche die Vielheit knüpft, eben die Macht über sie, sie hält sie zusammen und bindet sie. Sie ist also nicht erst gemacht und übertragen, so daß die

Beherrschten zuerst als freie unabhängige Personen da waren und eine Gewalt, eine Obrigkeit erst schufen; beide, Beherrschte und Macht, sind ursprünglich und mit einander gegeben. Auch muß sie von Personen getragen und kann nicht ein bloßes Gesetz, eine bloße Abstraktion, sie muß ein Machthaber sein; Bezogene können nur von einem gleichartigen, also Personen nur von einem persönlichen Bande gehalten und vereint werden. Weil in den Organismen der Natur die bezogenen Organe nicht für sich, nicht Personen sind, so ist in ihnen das beziehende Band, die Lebenskraft, nicht für sich, nicht Person. Weil in der bürgerlichen Gesellschaft die Bezogenen Personen sind, so muß auch die sie verknüpfende einheitliche Macht Person sein.

Wenn Locke die Volkssouveränität lehrt, d. h. behauptet, daß das Volk die Macht erst geschaffen, und an die Obrigkeit übertragen habe, so hat er von seinem Standpunkt aus vollkommen Recht. Nach seinem Realismus ist eben das Einzelne und Viele das Wahre und Geltende, und die zusammenhaltende Einheit ist eine bloße Abstraktion aus den Vielen, also etwas Abgeleitetes und Secundäres; eben so muß ihm auch die Einheit im Staate, d. h. die Obrigkeit, etwas Späteres und erst Gemachtes sein. Aber, wie gerade hierin sein Irrthum liegt, das Viele und Einzelne vorauszusetzen, und das Einheitliche und Allgemeine aus ihm erst zu abstrahiren, so ist es der gleiche Irrthum in seiner politischen Theorie; er erkennt nicht, daß mit den Vielen die Einheit, mit dem Volke die Macht ursprünglich gegeben, also nicht erst übertragen sei.

Und was sich aus dem Begriffe der Gesellschaft als einer lebendig verbundenen Gemeinschaft, und nicht atomistisch aufgelöseten Vielheit ergibt, das lehrt uns auch die Geschichte und die Erfahrung. In der Familie und im Volksstamme, aus denen der Staat erwächst, sind Macht und Machthaber immer gegeben, nicht die Kinder und Stammesglieder übertrugen dem Stammvater die Gewalt, er hat sie ursprünglich und von Natur aus. Immer war ein Rechtszustand und eine Rechtsordnung vorhanden, somit eine ordnende Macht, und muß es auch sein; denn nur an wirklichen Zuständen, am wirklichen Bewußtsein, am wirklichen Recht u. s. w. kann sich der Mensch entwickeln. Wohl können sich die Rechtsverhältnisse ändern, wohl kann eine neue Form der Regirung entstehen, wohl ein neuer Machthaber auftreten, aber Rechtszustände und

eine beherrschende Macht war immer da. Und ist es in andern Verhältnissen nicht auch so? Die Schüler schließen sich an den Lehrer an, sie wählen ihn vielleicht sogar; geben sie ihm aber auch die Ueberlegenheit des Wissens? Ist es nicht gerade diese, die sie anzieht, die aber schon vorhanden sein muß, um sie anziehen zu können? Der Arme sucht den Reichen, der Schwache den Starken, er übt einen Einfluß auf jenen; gab ihn aber der Arme, der Schwache? Mußte er nicht vielmehr schon da sein, um ausgeübt werden zu können? Und ist nicht selbst im Fötus der Kopf das Erste, das sich bildet und bemerkbar macht?

Schwieriger ist freilich die Frage, wer die Macht inne haben soll, und ob nicht das Volk die allerdings vorhandene Macht an gewisse, ihm beliebige Personen übertragen könne? Daß diese Befugniß dem Volke nicht zukomme, wenn ein rechtmäßiger Inhaber der Macht bereits vorhanden ist, ist von selbst klar; aber wie ist es, wenn keiner vorhanden ist? Faktisch scheint immer das Volk oder einige im Volke die Macht nach ihrem Willen zu ertheilen; wir dürfen nur an Wahlreiche denken. Betrachten wir aber den Hergang der Sache genauer, so war es nicht so sehr das Volk (oder einige im Volke), das die Herrschermacht übertrug, als es ein hervorragender, auf irgend eine Weise imponirender Geist war, der begünstigt durch die Gewalt der Ereignisse sich die Herrscherwürde nahm. Napoleon I. setzte sich selbst die Krone auf. Sind hervorragende Eigenschaften ein Geschenk der Vorsehung und stehen die Ereignisse in der Geschichte unter ihrer Leitung, so ist es insbesondere sie, welche die Macht und die Würde verleiht, und die Menschen verleihen sie nur insofern, als sie mit der Vorsehung der andere Faktor sind, welcher die Geschichte gestaltet.

Die Aufgabe des Staates ist die Ermöglichung und der Schutz der Rechte. Diese Bestimmung des Staatszweckes dürfte zu eng, zu wenig umfassend scheinen, es dürfte scheinen, daß der Staat die höhere Aufgabe habe, in alle Interessen der Menschheit einzugreifen, dieselben positiv in die Hand zu nehmen und zu besorgen — den Ackerbau, den Handel und das Gewerbe, die Kunst und die Wissenschaft, die Sittlichkeit und die Religion. Der moderne Staat hat sich auch aller wichtigen Interessen bemächtigt, leitet und bevormundet sie, und ist so, statt Rechtsstaat zu sein, zum Polizeistaate geworden. Wenn aber der Mensch als Person für sich seiendes und aus sich wirkendes Subjekt ist, so soll er

selbst handeln und wirken, er soll selbst seine Entwicklung bewirken und sich die Mittel dafür verschaffen; die Gemeinschaft, der Staat soll ihm zwar seine Aufgabe ermöglichen und eine solche Ordnung des Zusammenlebens bewirken, in der er sie vollenden kann, er soll sie aber nicht für ihn vollziehen. Indem nun der Polizeistaat in Alles eingreift, Alles bevormundet und selbst thut, so ist er der Entwicklung des Menschen hinderlich und verfehlt seinen eigenen Zweck; denn die selbständige Entwicklung des Menschen zu befördern ist er da, und nicht, sie zu hemmen. Der Staat soll also wohl den Einzelnen und den Korporationen ihren berechtigten Wirkungskreis sichern, innerhalb desselben sie aber selbst gewähren lassen, und nur dann einschreiten, wenn sie nicht ausreichen oder zum Schaden Anderer übergreifen. Dieß bestätigt auch die Erfahrung. Je mehr der Staat sich einmischt und Alles leitet, desto schlechter geht es. So hat es mit den Nationalarbeiten, mit den Staatsfabriken und dergl. nie recht gelingen wollen, und die Staatswissenschaft und die Staatsphilosophie wird so wenig gedeihen, als das sittlich-religiöse Leben in den Händen des Staates. Der Polizeistaat streift vielmehr an den gehaßten und gefürchteten Socialismus; denn, wie dieser das Leben, Wirken und Eigenthum der Einzelnen verschlingt, so verzehrt es auch der auf das Extrem geführte Polizeistaat in sich — selbst das Eigenthum, das er wegen der großen Kosten der Administration sehr in Anspruch nimmt. Beide heben die Selbständigkeit der Person auf. Freilich muß jetzt der Staat, da alles korporative Leben in ihn aufgegangen ist, Vieles thun, was sonst naturgemäß Sache der bürgerlichen Gesellschaft und der verschiedenen Stände und Gliederungen in ihr wäre. Der Handelsstand sollte den Handel betreiben, die Männer der Wissenschaft diese fördern, die Kirche das religiös-sittliche Leben pflegen u. s. w. — der Staat soll alle in ihren Kreisen schützen; Schutz *jeder* Berechtigung ist seine Aufgabe.

§ 55.

Die sittlich-religiöse Gemeinschaft oder die Kirche.

Durch das Wollen guter Objekte vollendet sich der Mensch — im Wollen derselben besteht die Sittlichkeit. Da er nun nicht bloß durch und für sich, sondern auch durch und für die andern Menschen ist, so kann er sich

nicht allein vollenden; sein Erkenntnißvermögen kommt nicht zur Einsicht des Guten und sein Wille nicht zum Verlangen desselben, ohne durch die andern geweckt, angeregt und belebt zu sein, er kann nicht sittlich werden ohne die andern, und die andern können nicht sittlich werden ohne ihn. So entsteht eine sittliche Gemeinschaft, deren Aufgabe ist dahin zu wirken, daß der Wille des einen Menschen durch den Willen der andern sich belebe und erstarke, einer durch die andern angeregt werde, das Gute zu erkennen und zu wollen.

Jedes gute Objekt ist aber gut durch das absolut Gute (§ 48), also kann Niemand gute Objekte wollen, ohne das absolut Gute zu wollen. Dieses ist aber Gott (§ 15). Ohne Beziehung auf ihn, ohne Religiosität, gibt es keine wahre Sittlichkeit, in jener vollendet sich diese. Die Sittlichkeit bekommt daher immer einen religiösen Charakter, gleichsam einen religiösen Grundton, und die sittliche Gemeinschaft muß eine sittlich-religiöse sein. Nur, wenn der Mensch weiß, daß die Quelle des Guten die unendliche Macht des Absoluten sei, wird sein Wille die Kraft fühlen, es zu thun und die Opfer zu bringen, die seine Vollziehung verlangt. Aber der religiöse Charakter der sittlichen Gemeinschaft tritt noch mehr hervor, wenn man bedenkt, daß Gott nicht bloß der letzte Grund des Guten sei, also auf den Menschen nicht bloß durch die angeborne Beziehung auf den Willen wirke, sondern als absolute Person auch beständig in neue Beziehungen zu ihm treten könne. Diese Einwirkungen, weil nicht natürliche Beziehungen, sind positive; ist daher schon wegen der natürlichen Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen eine sittlich-religiöse Gemeinschaft nothwendig, so ist sie um so nothwendiger wegen der positiven Einwirkungen Gottes.

Die Aufgabe dieser Gemeinschaft kann aber weder die Familie noch der Staat erfüllen. Jene gibt zwar die Grundlage zur sittlich-religiösen Entwicklung, bedarf aber selbst der höhern Weihe, damit das bloß Natürliche zum eigentlich Geistigen werde. Noch weniger vermag es der Staat. Seine Aufgabe ist das Recht; er sichert, indem er die Rechtserwerbung möglich macht und das Recht schützt, bloß die Bedingungen zur Entwicklung des Menschen, also auch zur sittlich-religiösen Entwicklung, aber sie selbst ist nicht Gegenstand seiner Wirksamkeit, und kann es nicht sein, weil das Recht, sein eigentliches Objekt, erzwingbar ist und im äußersten Falle auch erzwungen werden muß, der sittliche

Wille aber nicht erzwungen werden kann. Die sittlich-religiöse ist daher eine eigene, von der Familie und dem Staate gesonderte Gemeinschaft — die Kirche.

Erläuterungen.

1. Das Verhältniß der Religion zur Sittlichkeit ist schon im § 14 und im § 20, 1 besprochen worden. Ist der Begriff Gottes nur der entwickelte Begriff des Guten, so ist die religiöse Idee nur die sittliche Idee in ihrer Vollendung, also religiöse Sittlichkeit vollendete Sittlichkeit. Wer daher das Sittliche vom Religiösen trennt, versteht weder das Wesen der religiösen noch der sittlichen Idee.

Werden beide getrennt, so wird die religiöse Idee zerstört, wie wir es bereits bei der Kantischen Auffassung der Idee Gottes (§ 20, 2) gesehen haben. Gott wird zum bloßen Vollstrecker des Sittengesetzes, er nimmt die zweite Rolle ein; um seine Absolutheit ist es geschehen. Werden beide getrennt, so verliert die sittliche Idee ihren Einfluß und ihre Kraft auf den Willen, und je mehr daher an der Religiosität eines Volkes gerüttelt wird, desto sicherer sinkt auch seine moralische Kraft. Die sittliche Idee wird zu einem abstrakten, unlebendigen Gesetz, das, um Leben, Macht und Wirklichkeit zu erhalten, eines Exekutors bedarf. Ganz anders, wenn der tiefste Grund des Sittlichen oder das absolut Gute in der lebendigen Persönlichkeit Gottes begründet ist, wenn es die Einssetzung des Objekts für das Subjekt oder das Subjekt ist, das sein Objekt für sich setzt, mit einem Worte: wenn es Gott ist. Da wird das Gute zur lebendigen Macht, die nicht bloß den Willen des Menschen kräftig auffordert, sondern auch sich durchzusetzen und zu realisiren vermag. Wie im Staate das Gesetz einen lebendigen Träger haben muß, dessen Ausfluß es ist, so kann auch das Sittengesetz nicht hohl in der Luft schweben, es verlangt den Gesetzgeber, und wie im Staate das Gesetz ohne Sanktion und Exekutor sich unwirksam erweiset, so ist es auch in der sittlichen Gemeinschaft; das bloße Sittengesetz und die geforderte Achtung vor ihm wirkt nicht so auf die Seele, wie der lebendige Geist, der es ausspricht. Wie überhaupt Personen nur von Personen geleitet und beherrscht werden können, so setzt auch der sittliche Verein von Personen eine persönliche Einheit voraus, durch deren Macht die sittliche Idee realisirt, die sittliche Ordnung durchgeführt werde. § 20, 3.

Weil die religiöse und die sittliche Idee in ihrer tiefsten Wurzel zusammenfallen, so ist, je höher die religiöse, desto reiner die sittliche Idee. Im antiken und modernen Heidenthum ist das Absolute nicht über die Natur erhaben, sein Gott ist Natur und Naturnothwendigkeit. Darum kommt seine Sittlichkeit auch nicht über die Naturgefangenschaft hinaus, sie kann die Natur nicht beherrschen und unterordnen, sondern bleibt ihrer Macht unterworfen. Die Naturgefangenschaft tritt im neuen Heidenthum, im Pantheismus, mehr hervor als im alten, weil die Absolutheit der Natur in jenem viel klarer und entschiedener ausgesprochen ist, als in diesem. Darum kennt der Pantheismus nur Sichgehenlassen, und Freiheit ist ihm nur die Wirksamkeit nach den innern Gesetzen der Natur. Der Begriff der Pflicht, der Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung kommt ihm abhanden, aber auch die böse That ist mehr ein Verhängniß, als eine Schuld. Das Judenthum kennt die Erhebung Gottes über die Natur, also fordert seine sittliche Idee, daß sich auch der Mensch über sie erhebe. In ihm ist das Gesetz (das Sollen, die Pflicht) ausgesprochen, aber auch zugleich das Unvermögen, das Gesetz zu erfüllen. Und warum vermag er es nicht zu erfüllen? Darum, weil sein Gott wohl Schöpfer und heiliger Gesetzgeber ist, der sein Gesetz unter Donner und Blitz sanktionirt, weil er wohl strenger Richter ist, der bis in die dritte und vierte Generation straft, aber nicht erbarmende Liebe, die dem Fehlenden verzeiht und den Schwachen unterstützt. Daher das Unvermögen, daher der Mangel der Befriedigung (des sittlichen Gutes), der in der sittlichen Idee des Judenthums liegt, das nur in seinen Opfern — also im Hinblick auf das künftige Christenthum — seines Gottes froh werden und Genuß und sittliche Vollendung finden kann. Wie in dem abstrakten Monotheismus (§ 9, 3) die Seligkeit und Vollendung, die Gott in seinem eigenen Bewußtsein und seinem eigenen Genusse hat, nicht hervortritt, so tritt auch in der sittlichen Idee desselben mehr die Furcht als die Liebe, und nicht die vollendete und befriedigte Sittlichkeit hervor. Erst im Christenthum ist Gott als versöhnender Gott, als erbarmende Liebe klar hingestellt, und eben so lehrt die sittliche Idee des Christenthums nicht bloß das Sollen, sondern auch das Können, nicht bloß die Pflicht, sondern auch das Gut, nicht bloß die Heiligkeit des Gesetzes, sondern auch die Seligkeit der Befriedigung in der Erfüllung desselben, der Mensch wird heilig und selig;

denn, wie nach ihm Gott in sich selbst Vollendung und Seligkeit ist, so bewirkt er sie auch in dem, was nicht er ist, in der Schöpfung. Und endlich, selbst innerhalb des Christenthums finden wir den gleichen Parallelismus zwischen der religiösen und der sittlichen Idee. Nach der protestantischen Auffassungsweise ist Gott mehr der barmherzige, als der heiligende; denn er deckt die Sündhaftigkeit der Menschen nur zu, ohne sie zu tilgen, er straft zwar nicht, aber heiligt nicht. Allein auch seine sittliche Idee verlangt nur den Glauben ohne Werke, sie verlangt nicht, daß der Mensch sich heilige, sondern nur, daß er sich für begnadigt halte. Nach der katholischen Auffassungsweise hingegen zeigt Gott, indem er den Menschen sittlich umwandelt, daß er nicht bloß barmherzig, sondern auch heilig sei. Und der Höhe der religiösen entspricht die Reinheit der sittlichen Idee, die nicht bloß Glauben, sondern einen durch die Liebe thätigen und in Werken sich aussprechenden Glauben verlangt, die sich nicht begnügt, daß der Mensch vor den Augen Gottes gut scheine, sondern auch verlangt, daß er gut sei. So steigert sich mit der religiösen die sittliche Idee; — ein Beweis, daß beide untrennbar verbunden sind.

2. Die Religion muß positiv, sie muß historisch sein. Schon die Erfahrung könnte uns von der Nothwendigkeit einer positiven Religion überzeugen. Oder, wann hat die bloß natürliche oder Vernunftreligion, die man besonders seit dem vorigen Jahrhundert an die Stelle der positiven setzen wollte, sich einen verbreiteten Eingang verschafft? Wann hat sie vermocht, eine religiöse Gemeinschaft zu stiften? Warum hat sie sich, wie die Religionsgeschichte Deutschlands im vorigen und auch in diesem Jahrhundert lehrt, in bloße nebelhafte Gefühlsreligion aufgelöset, oder der Beseitigung aller Religion Platz gemacht? Keine Religion — und davor erschaudert Gemüth und Vernunft — oder positive Religion; nur diese Alternative ist möglich. Dieß hat uns wohl Niemand zu solcher Klarheit gebracht, als die äußersten Ausläufer der Hegel'schen Schule, Strauß, die beiden Bauer, Feuerbach u. s. w. Indem sie so leicht die natürliche Religion auflösten und niederwarfen, zeigten sie eben, daß nur die positive Ueberzeugung gewähre und Bestand habe.

Allerdings ist die religiöse Idee im Gemüthe und in der Vernunft des Menschen begründet, aber sie liegt in ihm zunächst als Keim, und muß erst entwickelt werden. Sie setzt daher Menschen, die sie bereits auf

entwickelte Weise haben, voraus, weil alles Keimartige als ein erst Mögliches nur durch das schon Wirkliche geweckt und entwickelt werden kann (§ 46, 2 und § 52). Die Entwicklung der religiösen Idee setzt daher, wie überhaupt die ganze geistige Entwicklung des Menschen, im ersten Menschen den Umgang Gottes voraus. Dieß ist jedoch ein positives Verhältniß, und zeigt, daß schon ursprünglich die Religion positiv und historisch sein mußte.

Und selbst, wenn die Idee Gottes ohne seinen positiven Einfluß entwickelt würde, bedarf es doch der positiven That Gottes, um sie in unserm Bewußtsein zu stärken. Gott, bloß als letzter Grund des Alls, als letzter Grund des Wahren und Guten gefaßt, verflüchtigt sich nur zu leicht in unserm Bewußtsein zu einem bloßen Gesetz, zu einer abstrakten Einheit, und hört so auf, Gott im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes zu sein. Darum versinkt die Philosophie, die Gott gewöhnlich nur als den letzten Grund des Alls faßt, so leicht in den Pantheismus, nach dem Gott oder das Absolute eben nur die höchste Einheit, nicht aber der persönliche Gott ist. Soll nun Gott wahrhaft als Gott, als persönlicher Gott in unserm Bewußtsein befestiget werden, so muß er sich bethätigen, d. h. sich uns durch die That, durch positive Einwirkung auf uns als persönliches und daher handelndes Subjekt bezeugen, — die Religion muß positiv und historisch sein. Und umgekehrt, da Gott Person und nicht bloß Einheit und abstraktes Gesetz ist, wie könnte er anders, als wirksam sein auf uns? Würde er nicht zu Nichts werden, sich in Nichts auflösen, wenn man ihm die Macht abspräche, auf die Welt zu wirken und Einfluß zu nehmen, wenn man ihm die Macht der äußern Leitung der Welt abspräche? (§ 31, 1.) Leitet er aber die Welt auch äußerlich, so ist sein Einfluß auf sie und unser Verhältniß zu ihm positiv, — die Religion muß positiv und historisch sein.

Die Thaten Gottes sind der vorzügliche Inhalt der Religion, ohne sie ist sie leer. Jede Religion enthält die Geschichte ihrer Götter, und wie in den Hymnen, die der Grieche auf seine Gottheiten sang, ihre Großthaten besungen wurden, eben so ist der Inhalt unserer geistlichen Lieder ein historischer.

Ist aber die Religion historisch, so darf es nicht befremden, wenn sie nicht a priori erkannt und begriffen wird; die That läßt sich nicht

auf einem nothwendigen Denkgange ableiten. Es darf auch nicht befremden, wenn sie Neues und nicht schon in der menschlichen Vernunft Liegendes enthält. Das Geheimnißvolle in der Religion ist zwar nicht gegen die Vernunft; aber Gott ist ein Genie, sagt Hamann, das wenig darnach fragt, ob wir sein Thun für vernünftig oder unvernünftig halten. Es darf daher nicht befremden, daß das Christenthum historisch und geheimnißvoll sei; denn es enthält die Thaten des die Welt aus ihrer Unordnung wiederherstellenden und sie verklärenden Gottes, und, weil es seine Thaten enthält, kann es nicht a priori aus der Vernunft ableitbar sein.

Es ist eine häufig verbreitete Ansicht, daß Religion bloße Gefühlssache und keiner festen Bestimmung durch das Denken fähig sei. Jakobi hat sogar eine Schrift geschrieben über die Unmöglichkeit, die Vernunft zu Verstande zu bringen, d. h. über die Unmöglichkeit, den Inhalt jener heiligen, höhern, religiösen Gefühle durch die scharfen Umrisse des Verstandes festzuhalten, und Göthe spricht im Faust wohl nur seine Religion aus, wenn er ihn Gretchen gegenüber das Glaubensbekenntniß seiner Gefühlsreligion ablegen läßt. Man spricht viel vom Unendlichen, Unnennbaren, Unbestimmbaren, von dem man vor Höhe und Größe nichts sagen könne, und das nur verlöre, wenn man von ihm etwas sagte. Man protestirt gegen das starre Begriffswesen im Dogma, man protestirt gegen die allgemeine Giltigkeit einer Religion; Jeder müsse sich selbst seinen Gott machen, und auf eigene Façon selig werden.

Diese Ansicht ist freilich etwas sonderbar. Während man überall in der Wissenschaft auf Bestimmtheit dringt, und in der Politik scharfe Rechtsbestimmungen und geschriebene Charten verlangt, während man das Nebelhafte, Verschwommene und Nichtssagende verachtet, soll es in der Religion hochzuachten und das einzig Geltende sein. Die Griechen waren tiefer; denn das πέρας galt ihnen mehr als das ἄπειρον, und der Horos war ihnen ein großer Gott. Alle diese Behauptungen und Ansichten führen auf Auflösung aller Religion. Denn, wenn die Religion nicht in bestimmten Begriffen, sondern in unbestimmten Gefühlen besteht, so wird sich Jeder nach Maßgabe seiner Gefühle die Religion selbst bilden; so muß sie nothwendig subjektiv werden oder wegen Gefühlsarmuth versiegen. Und die subjektive Auffassung der Religion, sei es in der Form des Rationalismus, wenn sie nach dem Ermessen

der subjektiven Vernunft gebildet wird, oder in der Form des Mysticismus, wenn sie ihren Inhalt nur in Gefühlen hat, vernichtet die Religion, wie sie der Indifferentismus des Gefühlsarmen vernichtet. Gott ist ja dann nur das von uns gebildete, aus dem eigenen Ich hinausgesetzte Wesen, und wir haben die Ansicht Feuerbach's, daß Gott, wenn auch nicht das Werk unserer Hände, doch das Werk unsers Denkens und Fühlens, kurz unser Produkt, und nicht der vor aller Weltschöpfung vollendete, unendliche Geist sei.

Und abgesehen davon, daß eine Religion, die Gott ganz unbestimmt sein ließe, ihn auflöste, ihn aber schon bestimmt, wenn sie ihn als den letzten Grund des Alls faßt, — wie kann sie unbestimmt sein, wenn sie einen historischen Inhalt hat, wenn ihr Inhalt Thatsachen sind?

3. Die sittlich-religiöse Entwicklung des Menschen bedarf einer Gemeinschaft, und zwar einer eigenen. Für sich allein könnte der Mensch weder sittlich noch religiös werden. Dieß ergibt sich schon aus dem allgemeinen Grunde, daß seine Ideen überhaupt, also auch seine sittlichen und religiösen nur durch andere Menschen, die sie bereits haben, nur in der Gemeinschaft mit ihnen in's Bewußtsein treten. Dieß ergibt sich wieder daraus, daß das Sittliche und besonders das Religiöse, dessen Inhalt größtentheils die Thaten Gottes, also positiver Inhalt sind, ihm nur durch Unterricht beigebracht werden kann, also wieder eine Gemeinschaft nothwendig macht. Dieß ergibt sich endlich aus der Macht der Gemeinschaft, indem ihr Einfluß das kräftigste Mittel ist, den Menschen gut, sittlich und religiös zu machen. Quis contra torrentem, sagt schon das Sprichwort, und wir alle kennen die Macht der Gesellschaft, der öffentlichen Meinung und Sitte. Darum muß der Mensch in einen Kreis kommen, in dem das Gute Sitte ist, und vermög' der öffentlichen Meinung als das Rechte gilt; dann wird er mit einer Macht, der er kaum widerstehen kann, angezogen. Ein solcher Kreis ist eben die Gemeinschaft. Der Mensch für sich allein, wenn er auch das Gute erkennte, vermöchte nicht so leicht es zu befolgen; gestützt durch die Gemeinschaft und die in ihr sich bildende Sitte thut er es mit Lust. Die Sitte ist die kompakte Masse, der so zu sagen Nichts widersteht, sie ist das Gewölbe, in dem eines das andere trägt und hebt, sie ist der Wirbel, der Alles in sich hineinreißt. Die Pythagoräer hielten so viel auf die Macht der Gemeinschaft, daß einer auf die Frage eines Vaters, wie er

seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, antwortete: dadurch, daß er der Bürger eines wohlgeordneten Staates wird. Diog. Laert. 8, 16.

Die Protestanten, von den Katholiken gedrängt, haben den Gedanken einer unsichtbaren Kirche erfunden; er ist ein durchaus verfehlter, er lös'te, wenn er realisirt werden könnte, alle Gemeinschaft und mit ihr alle Sittlichkeit und Religion auf. Wie sollen Menschen in Gemeinschaft treten können auf unsichtbare Weise, ohne daß sie sich im Glauben und in der Liebe einigen, und wie sollen sie sittlich sein und in der Sittlichkeit sich befestigen können ohne Gemeinschaft? Liebe ist doch die Wurzel und das Wesen der Sittlichkeit; wie soll Liebe bestehen, wie ihr Band umschlingen können in einer aufgelösten, von einander getrennten Zahl von Menschen? Gemeinschaft gibt Kraft, mit vereinten Kräften ist man stark; wo ist die sittliche Kraft, wenn die Gemeinschaft fehlt?

Aber muß die sittlich-religiöse Gemeinschaft eine eigene sein? Könnte sie nicht mit der Familie zusammenfallen? Könnte nicht ihre Aufgabe der Staat übernehmen? Es scheint sogar, daß gerade die Familie geeignet sei, das sittlich-religiöse Leben zu wecken und auszubilden durch die Liebe, die sie durchdringt und alle ihre Handlungen leitet, und man nimmt allgemein an, daß gerade durch die Erziehung, die das Kind in seiner Familie, besonders von Seite der Mutter genoß, der Grund zur Sittlichkeit gelegt werde; warum sollte also nicht die Familie genügen, den Menschen sittlich-religiös zu bilden?

Es läßt sich gewiß nicht läugnen, daß gerade in ihr die ersten Keime des Guten am besten geweckt werden, aber die Art und Weise, auf welche sie geweckt werden, hat einen überwiegend natürlichen Charakter. Die Liebe der Mutter, in der sie doch am wärmsten brennt, ist mehr Naturtrieb, dem das eigentlich sittliche Moment fehlt. Sie bedarf selbst der Veredlung und Läuterung; oder würde die Mutter, wenn sie nur ihrer natürlichen Mutterliebe folgte, das Kind gut erziehen? würde sie es nicht vielmehr verzärteln, statt es zum sittlichen Menschen zu bilden? So bedarf also die Familie selbst eine höhere Gemeinschaft, die ihre natürliche Liebe in die eigentlich sittliche Sphäre erhebt. In der Ehe und der Familie herrscht ferner das Moment der Ausschließlichkeit und des mit ihr verbundenen Familien-Egoismus. Für seine Kinder zu sorgen ist der Wunsch des Vaters, in seiner und der Kinder Liebe selig

ist die Mutter nur zu leicht gleichgiltig gegen alles Andere; wie kann sich diese Liebe, deren Wesenheit es ist, engherzig zu sein, zur allgemeinen Menschenliebe erweitern? Sie durchbricht von sich selbst nicht die engen Schranken, die die Familie zieht, und muß gerade an der sittlich-religiösen Gemeinschaft eine Gegenkraft haben, die den in den Seinen sich suchenden Egoismus überwindet und auf das rechte Maß zurückführt.

Aus ähnlichen Gründen kann auch der Staat nicht die Aufgabe der Kirche übernehmen. Nach Hegel und seiner Schule ist er zwar der höchste sittliche Organismus, also jene Gemeinschaft, in der der Mensch seine sittliche Vollendung erhalten soll. Von der Kirche, als einer selbständigen, vom Staate getrennten Gemeinschaft, kann daher in dieser Schule keine Rede sein, und wenn der moderne Polizeistaat die Kirche zwar duldet, so hebt er doch in seiner Omnipotenz ihre Selbständigkeit auf, gewährt ihr keine freie Regung und vernichtet sie auf diese Weise wieder. Die Aufgabe des Staates ist es, die Bedingungen zur Entwicklung des Menschen zu sichern, er ist daher mit Macht versehen, und kann die Sicherung derselben mit Gewalt durchsetzen. Darum ist es nicht seine Aufgabe, die Entwicklung der Menschen, namentlich die sittlich-religiöse, selbst in die Hand zu nehmen und zu leiten. Denn diese ist ein Werk der Individuen selbst, ein Werk ihres freien Strebens, kann also nicht ein Werk der öffentlichen Gewalt sein. Daher kommt es, daß die Entwicklung der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit, der Religion nicht gelingt, wenn der Staat im sogenannten Polizeistaate sie selbst hervorbringen will, weil sie unter seiner Gewalt eine erzwungene wird, den Charakter der moralischen Freiheit verliert, und in Aeußerlichkeit und Legalität umschlägt, und zwar um so mehr, je mehr der Staat einwirkend auftritt, und Alles selbst zu bewirken unternimmt. Im Alterthum fielen Kirche und Staat zusammen, und doch hatte das religiöse Leben eine gewisse Freiheit und Selbständigkeit, und konnte nie ganz vom Staate verschlungen werden.

Die sittlich-religiöse Gemeinschaft ist aber um so nothwendiger eine selbständige, wenn die Religion eine positive ist; denn die Handhabung und Leitung einer positiven Religion liegt denn doch nicht im Begriffe des Staates und hat mit ihm nichts zu schaffen; sie bedarf also einer eigenen Gemeinschaft — der Kirche.

Keine Gemeinschaft ist aber ohne Leitung und Vorstehung denkbar; denn in jeder müssen die Bezogenen durch ein beziehendes Band verknüpft sein, das durch Personen dargestellt ist, die daher die Leiter und Vorsteher der Gemeinschaft sind. Die sittlich-religiöse Gemeinschaft verlangt daher gleichfalls ihre Vorsteher — die Kirchenvorsteher. Es ist ein Irrthum der Protestanten, die Nothwendigkeit einer Kirchenverfassung zu läugnen, oder sie in der christlichen Kirche für etwas Zufälliges, für bloßes Menschenwerk zu halten. Dieser Irrthum wird stets ihr wunder Fleck bleiben, und die Auflösung ihrer kirchlichen Gemeinschaft zur Folge haben. Vielmehr, wenn der sittlich-religiöse Inhalt, wie in der christlichen Kirche, positiv und unmittelbar von Gott gegeben ist, so muß auch die Leitung der Kirche eine positive, von Gott gegebene Einrichtung sein, und ihr von Gott gegebener Inhalt auf göttliche, d. h. unfehlbare Weise verwaltet werden.

Schluß.

In der Gemeinschaft mit andern Menschen (allerdings in steter Verbindung mit der Natur) vermag der Mensch die ihm guten Objekte sich anzueignen und sich sittlich-religiös zu vollenden. Die Familie reicht durch die ihr eigene Pietät die nöthigen Mittel zu seiner Erhaltung und Entwicklung, und weckt die ersten Keime des Guten. Der Staat ordnet ein solches Zusammenleben, in dem es ihm möglich wird, die ihm guten Objekte sich selbst zu verschaffen, die kirchliche Gemeinschaft feuert den Willen an, sie zu suchen und zu finden.

Thun dieß die Menschen, so vollenden sie sich nicht bloß selbst, sondern tragen bei, daß auch andere sich vollenden und daß eine Gemeinschaft vollendeter Menschen entstehe, welche die Idee Gottes, die in ihnen als die Idee des Guten wirksam ist und zum Guten antreibt, vollziehen und so Einheit und Harmonie mit Gott und unter sich herstellen. Diese Gemeinschaft ist nicht der Staat, dessen Aufgabe schon eine andere ist, und selbst nicht die Kirche; denn in ihr zeigt sich Ringen nach Vollendung und nicht die Vollendung selbst, Kampf und noch nicht Sieg. Staat und Kirche sind die Uebergangsgemeinschaften zu jener höhern Gemeinschaft, in der die Idee Gottes von den Menschen realisirt und in ihnen als sein Wille herrschend ist.

Leibnitz und Fichte schwebte der Gedanke einer solchen Gemeinschaft vor — jenem als einer Stadt Gottes, diesem als einer moralischen

Weltordnung" (§ 20, 3). Besonders ist es Leibnitz, der in seiner Monadologie diesen Gedanken auseinandersetzt. Daß ein jeder Geist ein Abbild der Gottheit ist — „dieß macht auch, daß die Geister in gewisser Art mit Gott in Gemeinschaft treten können, und daß er in Rücksicht auf sie — — — in dem Verhältniß eines Fürsten zu seinen Unterthanen, oder besser, eines Vaters zu seinen Kindern steht. Die Gemeinschaft aller dieser Geister macht zusammen die Stadt Gottes aus, den vollkommensten möglichen Staat unter dem vollkommensten Monarchen." Nr. 84 und 85. Und Leibnitz erkennt, daß nicht bloß in der Stadt Gottes Harmonie zwischen den Menschen, sondern auch in der Welt Harmonie zwischen dem moralischen Reiche der Geister (der Stadt Gottes) und dem physischen der Natur stattfinden müsse, indem sich dieses jenem füge und „Uebereinstimmung sei, die zwischen Gott, als Baumeister des mechanischen Weltgebäudes und Gott als Regenten der göttlichen Stadt betrachtet, herrscht, — — — so daß diese Erdkugel z. B. in demselben Augenblicke auf natürlichem Wege vernichtet und wieder hergestellt werden würde, in welchem es die Regirung der Geisterwelt zur Züchtigung der Einen oder zur Belohnung der Andern verlangen würde." Nr. 87 u. 88.

Es ist von selbst begreiflich, daß, wenn Geist (Seele) und Natur ihrer von Gott gegebenen Idee entsprechen, sie in Harmonie sein und die eine Idee Gottes als Herrschendes und Geltendes durch sie gehen müsse. So ist Gott der Eine und Unendliche. Und dieser ist er auch, wenn und insofern die Menschen das ihnen Gute nicht erreichen und böse sind, weil das Böse nur die Darstellung seiner eigenen Ohnmacht und der Macht Gottes ist (§ 26).

Aber die Einheit zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt ergibt sich noch klarer und schlagender, wenn wir seine positive Einwirkung auf sie betrachten, deren Möglichkeit die Philosophie erkennt und deren Wirklichkeit Gegenstand der Geschichte ist (§ 31). Denn die positive Einwirkung Gottes auf die Welt geht eben dahin, das Böse und Unharmonische zu vernichten und das Natürliche in das Uebernatürliche — in die engere Beziehung zu Gott zu erheben. Darum ist gerade im Christenthum der konkrete Monismus vollendet, indem es nicht bloß die Vollendung des einzelnen Menschen durch seine sittliche Umgestaltung und die Erweckung vom Tode, sondern auch die Gründung einer neuen Gemeinschaft — der Gemeinschaft der Heiligen, des Reiches Gottes — verspricht, in welcher Geist und Natur und die synthetische Verknüpfung beider in der innigsten Eintracht und Harmonie stehen und der Ausdruck der Idee ihres Schöpfers sind.